

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل
 المشيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
 المؤلفات المصادرة عن فكرة علماء أجدادنا
 بالغين أعلى الكمالات * أولها تهافت الفلاسفة
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضه للإمام الغزالي في
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه * وثالثها
 تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحده
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه
 في التحكيم بين الأمامين المشار إليهما في الاختلاف
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
 العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
 السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
 هذا المطبوع والثالث بهامشه *

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
 وأخوه نصير *



﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صفحة	خطبة الكتاب	صفحة	ممكن الحدوث
٢	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين	٣١	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان
٣	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة	٣٣	قال أبو حامد والثالث أن نفوس الأدميين
٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة	٣٣	قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم القلاء
٥	هذا الجنس	٣٥	المسئلة الثانية في اوطان مذهبهم في أبدية
٧	قال أبو حامد فنقول بهم تنكرون على خصوصكم	٣٦	العالم والزمان والحركة
٨	قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قواكم	٣٧	قال أبو حامد ومساكنهم الرابع
	اتوا جملة		قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة
١١	قال أبو حامد رضي الله عنه محتجا عن الفلاسفة		عدم العالم
	فان قيل	٣٨	قال أبو حامد الفرقة الثانية
١٢	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن	٤٠	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان
	الفلاسفة لما أنكر خصوصهم		ما ذكرتموه
١٣	قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات	٤١	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان لمبعضهم
	الارادة		بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
١٧	قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين	٤١	قال أبو حامد ولتحقق كل واحد
	حركات الافلاك	٤٤	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل
١٨	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل		موجود
	دليلهم	٤٤	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم
١٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن	٤٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان
	لانه صدور حادث من قديم		اعترفتم
٢٠	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم	٤٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون
	في المسئلة		العالم فعلا لله تعالى
٢٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	٤٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا
٢٣	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة عن المتكلمين		عرف مذهبنا
	في معارضة هذا القول	٥٢	قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة قائما ما ذكرتموه
٢٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل		تصحيحات
	هذه الموارنة معوجة	٥٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو أن نقول
٢٦	قال أبو حامد صيغة ما نية لهم	٥٢	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل
٢٧	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من	٦٢	قال أبو حامد الجواب الثاني هو أن من ذهب
	عمل الوهم		قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول
٢٩	قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد	٦٣	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الاقصى
	لا يهتز الخضم عن مقابله	٦٥	قال أبو حامد فان قيل لعل في المدا
٣٠	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد	٦٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
	تسكروا بان قالوا		لقد كثرت
٣٠	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل		

﴿ فهرست ما بها من الجزء الاول من تهافت الفلاسفة تلوحه زاده ﴾

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٢	خطبة الحكيم	٤١	والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزاء الذي لا يتجزأ
٥	اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا	٤٧	الطريق الثاني قائوا أنه يمكن أن كان أمكانه الذاتي كافيا في فيضان وجوده
٨	الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات	٤٩	الفصل الثالث في ابطال قولهم في أبدية العالم
١١	اعتراض بعض الافاضل عليه باننا لانعلم وأجابه عن النقوض المذكورة	٥٤	الفصل الرابع في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
١٥	الفصل الثاني في ابطال قولهم بعدم العالم	٥٩	الفصل الخامس في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ
٢١	الاعتراض عليه بان التسلسل اللازم في الحادث البهيمي	٦٤	اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوده
٢٢	الجواب بأن بعض البراهمين الدالة على بطلان التسلسل	٦٥	الاعتبار بحال الانسان
٢٤	بيان رده هذا الجواب	٦٨	قال الامام الغزالي المعقول الاول ينبغي أن لا يعقل الانفسه
٣٠	بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني	٧٨	الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها
٣٥	الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم العالم	٨٥	الفصل السابع في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب تعالى عليهم فيها مسلكان
٣٦	اعتراض بعض الافاضل من المتأخرين عليه		
٣٧	بيان ما نسخ للوفاء في هذا المقام		
٣٩	الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم العالم		

﴿ فهرست ما بها من الجزء الثاني من تهافت الفلاسفة نحو اجتهاده ﴾

صحيحة	صحيحة
الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد	الفصل التاسع عشر في ابطال قولهم في نفق
الحق في لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	الصفات
الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفق	الفصل العاشر في تجيزهم عن اثبات قولهم
الصفات	ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل
الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان	وجود الاول عين ماهيته
وجود الاول عين ماهيته	الفصل الثاني عشر في تجيزهم عن بيان ان
الفصل الثاني عشر في ابطال قولهم بوجود	الاول ليس بجسم
الاقتراح وامتناع الانفكاك بين الاسباب	فصل في تجيزهم عن القول بان المبدأ الاول
العادية والمسببات	يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسائل
الفصل التاسع عشر في تجيزهم عن اقامة	الفصل الثالث عشر في تجيزهم عن اقامة
الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن	الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه
المادة ذاتا	طريقتان
الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة	الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول
الفناء على النفوس البشرية	لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات
الفصل الحادي والعشرون في ابطال	الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان
قولهم في المبحث وحشر الاحساد	

داخله نيسر
 ٣٦٥١٨
 ماشاء الله كان
 الف ٧
 من نيسر

٤٥٦

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 بطلان قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون قاعلا وقابلا لشي
 واحد ذهب الحكماء الى
 ان البسيط الحقيقي الذي
 لا يندرج فيه أصلا
 كالواجب تعالى على رأيهم
 لا يكون قابلا لشي وقاعلا
 له وينو على ذلك امتناع
 اتصاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقية والذي
 عولوا عليه في ذلك هو ان
 نسبة الفاعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المقبول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متنافيان لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورده هذا الاستدلال بأنه
 ان أريد ان الفاعل عند
 استعماله شرائطه وارتفاع
 موافقه وصيرورته موصوفا
 بالفاعلية بالفعل وجب
 وجود المقبول به فكأن
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المقبول فيه وان أراد أن
 القابل وحده لا يجب معه
 وجود المقبول ولا عده
 فكأن الفاعل وحده
 لا يجب معه وجود المفعول
 ولا عده فلا فرق وهو واجب

وبعد حمد الله الواجب والعسالة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب
 الأقاويل المثبتة في كتاب التصاديق والأقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان
 (قال أبو حامد) حاكما لادلة الفلاسفة في قدم العالم وانتهى من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لان الفرضنا القديم ولم يصدر منه العالم من لا شيء صدر فاعلم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
 وجود العالم يمكن عنه ما كان صرا فاذا حدث لم يخل ان يتحدد مرجح أو لا يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي
 العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تحدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان يراد بالامرالى غير نهائية أو ينتهى الامرالى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول
 هو قول في أعلى مراتب الحد واليس هو موصلا موصلا البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قربة
 من المشتركة ومقدمتها البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
 بالاشتراك على الممكن الاكثرى والممكن الاقل والممكن على التساوى وليس ظهور الحاجة فيها الى
 المرجح على التساوى وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوى والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو ما كان الفعل ومنه ما هو في المنفعل
 وهو ما كان المقبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوى وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
 مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق فيه مثل في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك نظن في كثير
 منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شيء يحرك

عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
 واجبا به من حيث انه قابل في شئ ضروريه احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والمقبول لا يوجب أصلا
 فلو اجتمع في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحقيقة قد يراد به بيان
 الاطلاق كافي قولنا الانسان من حيث هو انسان والحي وجوده من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفيس مفهوم الحي وجوده من

غير اعتبار امر آخر معه هو قد يراد به التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعامل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حواتها حلة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وحده مقبولة لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبة المقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبولة أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعني التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية بمعنى ان يكون موجبا لمقبولة وهو في محل المنع الا أن يضاف اليه التحرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتحرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبولة فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكونه لا يلزم منها منافاة التحرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المناقاة بسبب الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم ادلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امکان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمناقاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القدماء والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى غير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذي يقال انه يحتاج الى متغير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في السكيف ومنه ماهو في السك ومنه ماهو في الابن والقديم أيضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل حواجز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز ان يكون وأنفساد على المسادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات هي العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بإرادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القضية في الفاعل حاضرة أو تؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها ونحو ما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو وضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المادى هو سبب الغلط عظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث بإرادة قديمة افتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عده الى الغاية التي استمر اليها وان يبدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانته في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث في المسانع لهذا الاعتقاد وما لم يحل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد بالاشك باق بعبارة وانما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بوجوب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له متغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى متغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير متغير (وذلك) ان الذي يتسلسل به المخصوص ههنا هو شيان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله متغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله غير اليمان والذي لا محاص للاشعر به معناه هو انزل فاعل أول أو انزل فاعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بينما احاطته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متغيرة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة فاما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما اذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتغيرة اذا أو جهنا ان اسكل حال متغيرة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر ولا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكثفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادر عنه أولا بل يكون فاعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امکان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم إمكانه حتى تلزم المناقاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقول وحده ليس عو يجب أصلا أن يرديه كما هو الظاهر ان المقبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امکان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان ار يديه ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو متزوج (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لزم ان تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يحصلان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطاة ولا يلزم من كون

ي لزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلا قبلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد الا ان القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنازل والله الموفق في السداد والهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان ار يدان المقابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان ار يدان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفك ولا يضربا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بان لم لا يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز مجوزان من الاحوال الحادث في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من مجوزان ههنا شيئا محدث من تلقائهم وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة ازيلية وارادة حادثة مقولة بتأشيرك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما المراد من على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا هما بحد أحد المتقابلين فيه ازل ارفع حدا الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة ازيلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا اول لها لم تجددها وقت من وقت لحصول المراد الا ان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هي لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشريع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان الحادث موجب وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تمت شرائط ايجابه واسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم تأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحققه الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخر محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلاموجب فقبل وجوده العالم كان المرء موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجود ولم يتحدد بعد ولا ارادة ولا يتحدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف يتحدد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وخال التحدد لم يبق عن حال عدم التحدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجود المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان ان الاعداد من ينكر احدى المقدمات التي وضعنا قبل امكان أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضحي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي في بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو بلغ بطلاق زوجته ولم تحصل البتة في الحال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المفعول الا ان يعلق المطلق بجي الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجي الغد او عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس يحاضر فاحصل الموجب الا وقد تحدد أمره وهو الدخول وحضور الغد حتى انه لو اراد مر يدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس يحصل لم يعقل مع انه الواضح بذاته المختار في تنصلي الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفهوما لم يعقله فكيف نعقله في الاجابات الدائبة العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامتناع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور وذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب والآخر بالامكان انما هي فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمنع ان يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى العقلية وهو مردود بان لا شك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبتها الى المفعول بالوجوب على دعوى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجب للمفعول ولا من عدم كونه موجباً للمفعول فالحذو ريباً في دعوى اللهم الا ان يقال ان ندعي

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما تشارك مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود
نظر الى ذلك ولا يخفى بعده وقد فصلت هذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القول والفعل اثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة
واحدة للمؤثر ويحاجبان بالانسان ان المفعول اثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومما سكرناه عليه فقد عرفت حاله والله
اعلم **الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات** ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته
لا على معنى ان هناك ذاتا
وله صفة وهما متحدان
حقيقة كما يتخيل في بادئ
النظر من ظاهر الكلام
فانه ظاهره اطلاق لا يذهب
اليه عاقل اذ كل واحد
من الصفة والموصوف
يشهد بغيره اياهما بل
على معنى ان ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على
ذات وصفة معاً مثلاً
ذاتك غير ككافية في
انكشاف الاشياء لك بل
تحتاج فيه الى صفة العلم
الذي يقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وطوره
عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات منكشفة له
لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم
وكذا الحال في سائر صفاته
ومرجعه اذا حقق الى نفي
الصفات مع حصول
نتائجها وقراتها وبهذا
يتسدد ما ذكره الامام
الغزالي من ان العلم صفة
وعرض يستدعي موصوفاً
ما نقول بان المبدأ الاول
في ذاته علم والحال انه قائم
بنفسه كالقول بان كلام من

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتحدد قصد
اتباع في الانسان يتحدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور
تأخر المقصود الا لما منع ولا يتصور تقدم المقصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق
العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فلا بد من ذلك كافي في وقوع العزم عليه بل لا بد من تحدد
اتباع قصد عند اليجاد وهو قول بالتعريف ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الاتباع او المقصد او
الارادة او ما شئت ان تسميه لم يحدث الا الآن ولم يحدث قبل فاما ان يبقى حادثاً بلا سبب او يتسلسل الى
غيره اية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمامه شرطه ولم يبق امر من غير ذلك
بتأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا ينقضى شيء منها ثم انقلب
الموجب ووجوده بوقت وقوعه من غير امر يتحدد بشرط فتعق و هذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي
من الاطلاق اوهم انه يؤكده بحجة الفلاسفة وهو يوهنها لان الاشعرية لها ان تقول انه كما تأخر وقوع
الاطلاق في الماثل الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تأخر وقوع العلم عن
اليجاد الداري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعاق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده
لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من اهل الظاهر قال
لا يلزم هذا الاطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطابق المطابق لانه يكون طلاقاً وقع من غير
ان يفترق به فعل المطلق ولا نسبة للعقول من المعلوم في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم
قال ابو حامد) مجيباً عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متممة باحداث متى اى شيء
كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى اعتدكم في المنطق ان تعرفون الا ليق بين هذين الحدين بعد
اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيت حد اوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيت
معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته محال فلوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العلم بارادة قديمة
لا يحصرها بل لا يحصرها بعدد ولا شبهة في أنهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامته
برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل
بمعزنا وارادتنا وهو فاسد فلا تنصاهي الارادة القديمة المقصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من
غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقوال الركيكة الانداع وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدعى ان
وجوده فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتأخر عنه مفعول فلا يخول ان يدعى معرفة ذلك اما بقياس واما
انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه ان يأتي به ولا قياس هناك وان ادعى ان ذلك
مدرك معرفة اولية وجب ان يعترف به جميع الناس خصوصاً وهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من
شرط المعروف بنفسه ان يعرف به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهوراً كما انه ليس
يلزم قياساً كان مشهوراً ان يكون معروفاً بنفسه (ثم قال المجيب عن الاشعرية) فان قيل نحن بضرورة
العقل نسلم انه لا يتصوره وجب بتمامه شروطه من غير موجب وتجويز ذلك مكابرة لضرورة العقل
(قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصوصكم اذ قالوا انكم انما بالضرورة نسلم احالة قول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زائداً على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام ولم ان صفات الاحياء من العلم
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلموا من المبدأ الاول القيام بنفسه وودوه الى حقائق الاعراض
والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لم كانت
تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها واحتياجها الى علمه لا يمكن ان يكون ذات المبدأ الاول او غيره فان

كان الأول لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات بالاصفة وفاعلا لها وان كان غير لازم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب اننا نختار ان ذات المبدأ الأول علة لها وذلك لان سلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجودات فبالاصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجودات وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيازات اعتبارية ولو سلم فلان سلم استحالة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجودات فبالاصفة وفاعلا لها وما استدلو به قد عرفت ضده (ويمكن)

الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد العالم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علمها في غاية الاحالة ولا يمكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو المفعول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمفعول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الرافعين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه الالهة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تحوير خلاف ما اظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحسبنا وبغير قياس اذ ادهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي ادى الى حدوث العالم كالم يدع الغلاصة قد رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الامن قبل برهانه زعموا انه ادهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من افلاسة قد رد الضرورة فان الصانع لا يعرف ولا يد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذ قول هو من جنس مقابلة الفاسد بالافسد وذلك ان كل ما كان معروفا فاعرفنا بيقينا وعاما في جميع الموجودات فلا بد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظهرنا به انه تعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع عنه لا برهان عند افلاسة على اتحادهما في حق الباري تعالى وما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظاهرا فيمكن أن يكون عند افلاسة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهاننا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا امثاله اذ وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتبارها بالفطرة القائمة التي لم تنشأ على راي ولا هوى اذا سدده بالعلامات والنسب وطال التي فرقت بين اليقين والظنون في كتاب المعلق كما انه اذا تنازع اثنتان في قول ما فقال احدهما زون وقال الاخر ليس يجوزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يضل باذراكه عند ادراكه من يفكره وكذلك الامر في ما هو بين عند المرء لا يضل به عنده انكاره من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشك كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقصاء الخواص ولما كانت الازامات التي اقي بها في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في اثر هذا قبل بل لا تتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنقول) لهم يتنكرون على خصمكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دو رات للفلك لانها لا تعدادها ولا حصر لا حادها مع ان الحاسد ساور بها ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه ايضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تحذرون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نحتاج نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا بشرط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غاية هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وانت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالها الفلاسفة في اثبات ان

ان يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق علمها غير المبدأ الأول مما هو معلوم له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الاعلى وجوده موجود مستغن في ذاته وجوده عن علة غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لزوم استعداده صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبر عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها انهم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزوم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكون احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته لكون محتملا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق هو

ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان اردنا بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان اردنا في ان يكشف الاشياء وامثاله فالزوم مسلم ولا يمكن لان سلم استحالة للزوم فان الدليل ما دل الا على وجوده وجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه واما احتياجه في ان يكشف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم نقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلمة كين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (احدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستثنى كل منهما عن الآخر في وجوده او يفتقر كل منهما الى الآخر او يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الغرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجبا لوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغيير عبارته (واجب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق بمحصول الأول هو انكم إن أبطلتم القسم الأول أعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التمدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالمتناع على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الأجزاء فأمثبات نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحمول الثاني هو وأنا نختار ان الذات في قواعدها غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) إن أردتم واجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الاول لم يقدم في هذا الدليل والا قويل التي قالها الاشعرية في مناقضة ذلك فاجمع أدلة الاشعرية في ذلك واجمع الاقويل التي قالها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتمشكر ون على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانها لا تعد ادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سداور بعواصفا فان تلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لانها لا اعداد دورات الشمس مع انه ثلاث عشرة بل لانها لا دورات لثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والمليحة مرة (قلنا) هذا بما يعلم استحالة ضرورة فهما اذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جيعا أولا شفع ولا وتر فان قلتم شفع وتر جيعا أولا شفع ولا وتر فبطلانه ضرورة وان قلتم شفع غا شفع يصير وتر الواحد فكيف أعوز ما لانها له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شعفا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شعفا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حر كنان دواتا ادوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان اثني عشر سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جولة دورات الشمس الى جولة دورات زحل من وقعت في زمان واحد بعينه لم يلزم ولا بد أن تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة واحدة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لانه نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما الغرض لانها له فاذا القديما كما كانوا يفرضون من لاجلة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما يلزم في الجزأين من الجلة وهذا بين بنفسه فهذا القول يومه انه اذا كانت نسبة الأجزاء الى الأجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا فلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لانها له أعظم مما لانها له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذنا بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا يفهل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كما هو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانها لا فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر لما اشار اليه الاول قد انقضت قبلها حركات لانها لا فلو هذا الصحيح ومعتز به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لم أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها أسباب لانها لا فليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب

فاعلية ولا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قد علم لا ما عمل له وكذلك صفة قد علمه ولا ما عمل لها وان أردتم واجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلما ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى وان كنا قد علمه لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالجمل لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التسلسل في العمل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لافاعل له ولا صفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سببا لمكان الذات علة فاعلية لها وإنها مفعولة للذات فمتوخ
فان ذواتنا ليست بعلة فاعلية لمفعولنا وإن بذات الذات محل وإن الصفة تقوم بقيام الصفات بالموصوفات فسلم وإن كان لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على أسهالته هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسلك الأول

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان
الذات الموصوفة تكون
محتاجة إلى علة خارجية
ليكون صفتها معلولة لها
فعدم لزومه مما ذكر سابقا
ظاهر اذ لم يلزم منه الان
تكون الصفة معلولة
محتاجة إلى علة وأما ان
تلك العلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
اليها في صفاتها فلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون القابل فاعلا
أو كون الذات محتاجة إلى
علة خارجية في صفاتها كما
قررناه فيما سبق وإن أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطا
إلى علة ومحتاجا إليها فظاهر
الفساد اذا لم يحكم إلا بقول
يكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وقيلها
هذه الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتمال بلزوم الحال
الذي هو كون الواجب
معلولا (فلنا) الجميل الصحيح
هو المعنى الأول والعمل
اكتفاء على أحد
اللازمين لظهور استحالة
الأخرى زعمهم وعلمه في
أن يعمل كلامه في الدليل

الثاني فليتأمل في تطبيق عبارة على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة قائماتها به ودور غير موجه لأن مسئلة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه حامداً لبيان نقلا عن الحكماء بأن أحدهما مبني على نفي الكثرة والأخر غير مبني عليه فاقول بان
لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لأوجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محموله على ما ذكره المحققون هو أن الواجب نفس

المساهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتماما بالاعتين فيلزم تركيب كل منهما ما به الاشتراك وما به الاختياز وهو محال في التوحيد في نفي
الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على
نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور أصلا اللهم الا ان يراد ان التركيب في دلائل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار
الذات والصفة من غير بناء لذلك الدليل على كون الوجوب نفس المساهية وذلك لا يلائم ٩ كلام المتكلم في كتبهم ولا كلام

النقطة عنهم وأما جوابه
التحقيقي فبناء على ان علة
الحاجة الى المؤثر الحادث
لا الامكان على ما هو رأي
قدماء المتكلمين فالقدم سواء
كان ذاتا أو صفة لا يحتاج
الى مؤثر ولا يمتنع عليك
بعدم املك ان الشيء اذا
كان محتاجا الى قابل في
وجوده فهو من حيث هو
لا يستعمل بوجوده فاذا
نظر الى ذاته من حيث هي
هي كان الوجود والعدم
بالنظر اليهما متساويين
والا فان كان احدا الطرفين
أولى به لذاته فان امتنع
الطرف الآخر بسبب تلك
الاولوية الناشئة من ذاته
كان هذا الطرف الاول
لذاته واجبا فيكون ذاته
من حيث هو هو مستقلا
في وجوده وليس كذلك
فان لم يمتنع الطرف الآخر
جاز وقوعه نظرا الى ذاته
بسيه فيتوقف اولوية
الطرف الاول على انتفاء
سبب الطرف الآخر لان
اولوية احدهما منافية
لاولوية الآخر سواء تعدد
السبب أو اتحد فلا يكون
تلك الاولوية الشابتة
للاطرف الاول ثابتة له

العدم وجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاهداد لمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترا
سواء قدرنا ما هو وجوده أو معدومة فانه ان انه دعت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى
قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه
بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ وأولها به فليس
يصدق عليه لانه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتدأ ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل
لان ما في القوة في حكم المعدم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل
معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جلة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما أن يتصف
بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس وأما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لان خارج
النفس فأما ما كان منه كلاً بالافل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج
واما فرد وأما ما كان منها جلة غير محدودة خارج النفس فانه لا يكون محدودة الا من حيث هي في
النفس لان النفس لا تصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد
واما من حيث هو خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي
ووضع انه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ ليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يوضع
بالفعل أعني كونه ذات مبدأ ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية
فواضح في طمعها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط
ان الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هو انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة والمسلم يكن شيء مما وقع في
الماضي بتصور في النفس الامتتاهية اظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا طمعه خارج النفس ولما
كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لانهاية فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أفلاطون
والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني
ولذلك كان أضيق لاصله وأحفظ لوضعه من وضع ان له لم مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من
المتكلمين وأما قول أبي حامد بهد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي
آحاد متغايرة بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الآدميين المتفارقة للابدان بالموت فهي موجودات
لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ان عيتم بطلان تعلق
الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وعلقه مذهب
ارسطوطا ليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تتكرر واقولنا في ما هو ضروري عندكم
انه غير ضروري ان قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصوصكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما
تضعون أشياء ممكنة وخصوصكم يرون انها متمتعة كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورية وخصوصكم تدعي
انها ليست بضرورية وليس نقدر ان في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين وقد بين في علم المنطق
أن مثل هذه معاندة خطية ضعيفة أو فسطائية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم
بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعون وهذا
لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - تهافت ابن رشد
لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان
متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح أحد المتساويين
على الآخر محتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به بترجح أحد
المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلموا لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطاً أو محلاً قابلاً
احتياج

أخذاً المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوجه غير ذي حاصل في أولية القول متخاتمة أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر الخارج الذي هو القابل أو غير شرط في تأثير ذاته في وجوده فن قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الوجود مطلقاً سواء كان إيجاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا التقدم عليه بالوجود فيقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جواز أن تكون الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لو جردت الاشياء قليلاً من
 * وأما جوابه عن المسلك
 الثاني فحصره وراجع إلى
 جوابه التحقيق عن المسلك
 الأول من تجسوز كون
 الصفة القديمة مستغنية
 عن العلة الفاعلية وقد
 عرفت ما فيه ثم اعترض
 على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً
 وصفة وحلولاً للصفة في
 الذات كان هناك تركيب
 وكل تركيب يحتاج إلى
 مركب ولذلك لم يحز أن
 يكون المبدأ الأول جسماً
 (وأجاب) بأن قول القائل
 كل تركيب يحتاج إلى
 مركب كقوله كل موجود
 يحتاج إلى موجود فيقال
 له الأول موجود وقديم
 لا علة له ولا موجود له
 فكذلك يقال هو موصوف
 قديم لا علة لذاته ولا صفته
 ولا اقيام صفة بذاته بل
 الكل قديم بلا علة واعتناع
 كون الأول جسماً انما هو
 ليكون الجسم حادثاً هذا
 ولا يخفى عليك بعد تأملك
 أن الوجود اذا لم يكن
 عارضاً للماهية كإذهب
 إليه الحكاء في وجود
 الواجب لا يلزمه وصمة
 الاحتياج ونقص الامكان
 اكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفاتقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير
 معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة
 العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فقال وذلك انه لا يتميز
 شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركاله في ذلك الوصف غيره وانما يفرق
 الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
 من مذهب القوم سواء كان أجساماً أو غير أجسام ولا نعرف أحد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا
 ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحد منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلاً من أصولهم فهي خرافة
 لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسماً أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله
 نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا فاقصده اقتناع الجمهور فيما اعتادوا وما سمعوا من أمر النفس لكنه
 قول قليل الاقناع فانه لو وجدت خط أو عدد لا نهاية له بالفعل لكان الجزم مثل الكل أعني اذا قسم ما لا نهاية
 له على جزأين * مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
 كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما ما بالفعل وذلك
 مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأي
 أفلاطون وهو أن النفوس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقتها عادت إلى أصلها
 واتحدت (قلنا) فهذا أقيح وأشتع وأولى بأن يعة قدحها الفاضلة ضرورة العقل فانا نقول نفس زبدية نفس
 عمر وأوغيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره
 ولو كان هو عينه لتساوى في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة فان
 قائم أنه عين وانما تنقسم بالاعتقال بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكيفية مقدارية
 محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل لا قائم يعود ويصير واحداً بل هذا عقل
 فيما له عظم وكيفية كماء البحر ينقسم بالجدول في الانهار ثم يعود إلى البحر فاما لا تكتفي له فكيف ينقسم
 وانقسامه من هذا كله أن بينهم لم يجز واحد منهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة بالأحداث
 الابدعية الضرورية في امتناع ذلك وانهم لا ينقسمون عن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور
 على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اماز يدعي غير عمر وبالعدد وهو عمر واحد
 بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زبدية مثلاً غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زبدية غير عمر وبالعدد
 لكانت نفس زبدية ونفس عمر واثنين بالعدد واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضى طرأ
 تكون نفس زبدية وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العديدية أعني القسمة
 من قبل المواد فان كانت النفس ليست تلك اذا ملك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب اذا
 مارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى انشائه في هذا الموضع والقول الذي
 استعمل في ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي
 عين نفس زبدية وأما أن تكون غيرها لم تكن ليست هي نفس عمر وهي غيرها فان الغير اعم من مشترك
 وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زبدية وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة
 كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله انه لا يتصور انقسام

لو جردت الاشياء قليلاً من
 * وأما جوابه عن المسلك
 الثاني فحصره وراجع إلى
 جوابه التحقيق عن المسلك
 الأول من تجسوز كون
 الصفة القديمة مستغنية
 عن العلة الفاعلية وقد
 عرفت ما فيه ثم اعترض
 على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتاً
 وصفة وحلولاً للصفة في
 الذات كان هناك تركيب
 وكل تركيب يحتاج إلى
 مركب ولذلك لم يحز أن
 يكون المبدأ الأول جسماً
 (وأجاب) بأن قول القائل
 كل تركيب يحتاج إلى
 مركب كقوله كل موجود
 يحتاج إلى موجود فيقال
 له الأول موجود وقديم
 لا علة له ولا موجود له
 فكذلك يقال هو موصوف
 قديم لا علة لذاته ولا صفته
 ولا اقيام صفة بذاته بل
 الكل قديم بلا علة واعتناع
 كون الأول جسماً انما هو
 ليكون الجسم حادثاً هذا
 ولا يخفى عليك بعد تأملك
 أن الوجود اذا لم يكن
 عارضاً للماهية كإذهب
 إليه الحكاء في وجود
 الواجب لا يلزمه وصمة
 الاحتياج ونقص الامكان

وأما اذا كان الوجود زائداً على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به
 من فاعل اما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلاً
 كالجود انما يعارض للماهية بضرورية احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور
 قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك اقياماً معلاً لشيء من ذات أو غيرها ولا صفة من وجوده من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما تصفته من قبل ثم إن الحكماء لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول حادث عظمته لا يجوز أن تكون له صفات موجودة في ذاتها
ذاته قائمه مع انهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباق واجب الوجود وعقل وعقل ومعتقل ومريد وقادر ومزج
أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شيء إليه أو اضافة شيء إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب
الاضافة توجب كثرة فانه إذا قيل له مبدأ فهو إشارة إلى أن وجوده غير منه وهو سبب له فهو ١١ اضافة له إلى مملواته وإذا قيل له

أول فهو اضافة إلى الموجودات بعده وإذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية وإذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا وإذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخر وإذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه وجود لا علته وهو مبدأ للغير فيكون جمعا بين السلب والاضافة وإذا قيل عقل فمعناه أنه موجود بحد برى عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أي متمسقا لا وادرا كا وإذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا وإذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته المجردة عن المادة ولو احقها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معتقل فمعناه أن هو به المجردة لذاته فهو معتقل ذاته فان المعتقد هو الذي حصل ماهيته المجردة كشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وأمس في شرط هذا الشيء أن يكون هو وأخرى

الافعال كية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما يقسم بالذات فالقسم بالذات هو ليس بمثل والمقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي مقسمة بالعرض أي بانقسام مجملها والنفس أشبه شي بالصور وكما أن الضوء مقسم بانقسام الاجسام الممتلئة ثم بعد ذلك اتحاد الاجسام كذلك الامر في الانفس مع الابدان فاتباعه عقل هذه الافاويل السفسطائية فيجب فانه يظن به انه من لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لظاهر الحق وأهل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن في كتبه ولا يكون هذه الافاويل ليست بحقيقة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نسين انهم لم يجزوا خصوصهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لانفسهم لو عن يدي الضرورة علمتهم في هذه الامور على خلاف معتقدتهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه بحالته ما نه بخلاف تلك الحالة فليس بوجوده قول به فصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة ليستوى في الاقدار ومنها انقسامها فاذا ادعى انقسم في كل قول خلاف ما يرضه محاسبه لم يكن للنفس سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفة فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة واما من ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعي أن يعرف بتصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) محتج على الفلاسفة فان قيل هذا يتقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولانهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك متناهية أو غير متناهية (فان قائم) متناهية صار وجود الباري متناهيا أولا وان قائم غير متناهية فقد انقضت مدته فامكانات لانهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسفين حقيقة الجواب عن هذا في الانقسام عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحديث العالم يقول بحديث الزمان معه فذلك كان قوله ان مدة التبرك لا تخفى لو ان تكون متناهية أو غير متناهية فقول غير صحيح فان ما لا يتبدل له لا ينقض ولا ينتهي ايضا فان انقسم لا يسلم ان التبرك مدة وانما الذي يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدأه أبدا من الآن الذي نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جحدوا ما قد دارا محدودا لا بقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبدا من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه أبدا منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فلهنا مكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاءها على قولكم في الدورات شرط في حدوث المقادير الزماني الموجود منها وان قلتم ان ما لانهاية له لا ينقض في الزمان خصوصكم في الدورات الزماني في امكان مقادير الزمان الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية هي المقادير التي لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التي لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطاوعا أم من هو أو غير فالأول إذا له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معتقل وذاته هو عاقل بالماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعتقل بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل لا ينقض شيئا معقولا وهذا الاتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر أو وقتا تدبر ان كونه عاقلا ومعتقولا لا يوجب فيه كثرة ألبته وإذا قيل قادر فمعنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو وجه الماهية اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدور ان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان

بأن الله لا يقبل وهو صادق وإذا قلنا أو أراد الله لا يشترط في معنى هذه الآية لا معنى لها بل يجوز أن يكونا كاذبين مع صدقها وكل ما هو مريد له فهو كاش وما ليس مريداً له فغير كاش والذي هو مريد له لم يكن مريداً له لما كان وما لا يريد له لو أراد له كان وإذا قيل مريد فنتخى به أنه عالم بما صدر عنه وليس كارهه لا فتكون الإرادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة أيضاً راجعة إلى الذات لا ما نفتقر فيما صدر عنا إلى تحرر تلك الآلات المبدئية ١٢ كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحرر إلى قوة تكون مبدأنا وهذه القوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا
وما يصدر عنه تعالى ليس
يفتقر الى شيء من ذلك بل
المراد تابع لارادته كما هو
مراد فلا يحتاج في تحصيل
ما يحصل منه الى أمر زائد
على ذاته كما في حقنا ولذلك
أمثلة فينا تاسية له لامن
كل وجه وهو انك تتصور
وجهاتك الى جهة فتنبه
حركة بعض الاعضاء
وتصور أمرا يقبضه فتسير
وجهك وتصور أمرا يشير
منك الشهوة والشوق
وليس سبب ما ذكر من
الأمور الا انه تصور من
غير استعداده واذا قيل
له حتى لم يرد به الا أنه عالم
بغيره من عته الوجود الذي
يسمى فعلا له فان الخي هو
الغنى الى الدراك فأحد
الامر من المعتبرين في الحياة
هو الفعل والايحادي وهو
اضافة الى معاوله والاخر
هو كونه عالما وهو ايضا
غير زائد عليه كما علمت فلا
تكون حياته زائدة على
ذاته ايضا اذا عرفت هذا
وثا علمت ما ذكرناه أمكنك
أن ترجع سائر ما يطلق
عليه الى نفس الذات أو
الاضافة أو السلب فلا نظير

الاشياء اومع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود
الدورة الحاضرة وجود دورات لانهاية لها يستحيل وجودها مكانا ودورات لانهاية لها الا ان لقائل
ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان كبيرته ولا اصغر كما يقول
قوم في مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل ليست برهانية وليكن كان الاحتفاظ بان يضع ان ذلك العالم
محدودا ان يصنع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يصنع العظم كذلك
متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال ابو حامد رضى الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة ما
انسكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على
هذه القضية قال فيهم تشكرون على من ترك دعوى الضرورة ويبدل عليها من وجه آخر الى قوله والا
فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال (اقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في
الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل ذاته ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد
انما تاتي لهم بانهم تسلموا من خصوصهم ان المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان
منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد
وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من
خصوصهم وان كانوا لا يترقبونها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المتماثلين على الثاني
الا بمخصص وعلة توجد في أحد المتماثلين ولا توجد في الثاني والواقع أحد المتماثلين عنها بالاتفاق فكان
الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للآزلي ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز
المتكلمون عن الجواب لجأوا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تغيبا الشيء عن مثله من
غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المتماثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن
والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه
لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحد هادون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين
اعني من جهة ما في أحد هما صفة ليست في الثاني (اقول) اذا كانتا متماثلتين من جميع الوجوه ولم يكن
هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانتا متعلقا بهما على السواء وهي سبب
الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا وامان
لا يتعلق باحدهما وكذا الامر من مستحيل في القول الاول كما أنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة
بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابهم
بان الارادة صفة من شأنها تميز المثل عن مثله عما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من
معنى الارادة فكأنهم نكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو
نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال ابو حامد) مجيبا
عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قواكم ان هذا لا يتصور عرفتموه
ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وعنديكم بارادة تمام مقاسة فاسدة تضاهي المقاسة في العلم
وعلم الله تعالى بفارق علمنا في أمور قررناها فلم تعدوا المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى به غيره كالشيخ أبي علي موجودة
وغيره من محققهم لزومه أن يكون فيه نوع كثرة فلا شك أن علمه بذاته غير علمه بغيره فلا يستحيل في ألوههم أن يتدرج علمه بذاته مع انشاء
علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
فهو اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة

وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المبتدئين علوا كبيرا فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي
 سقتكف متأخر وهم عن نصرتها حيث يلزمهم تفصيل معلولاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك
 الإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والأول لا يعرف إلا نفسه فهو ناقص بالنسبة إلى أحاد الناس فمتلأعن
 الملائكة بل البهائم مع شعور ما بنفسها تعرف أمورا أخرى سواها لم يتخصصوا أيضا عن الكثرة ١٣ لأنهم إن قالوا بكون علمه بذاته غير

ذاته فقد جاءت الكثرة
 وإن قالوا بكونه عنه فقد
 أرتكبوا باطلا إذ لا فرق
 بين ذي العلم وبين قائل بأن
 علم الإنسان بذاته عين
 ذاته وهو حقا قد يعقل
 وجود ذاته في حالة هو فيها
 غافل عن ذاته ثم تزول
 غفلة ويوقظه لذاته فيكون
 شعوره بذاته غير ذاته
 لا محالة والقول بأن
 الإنسان قد يخلو عن العلم
 بذاته ثم يطرأ عليه فيكون
 غيره لا محالة بخلاف
 الأول لا يقيدهم لأن
 الغيرية لا تعرف بالطريق
 والمقارنة فإن عين الشيء
 لا يجوز أن يطرأ على
 شيء غير الشيء إذا قارن
 الشيء لم يصبر هو ولم يخرج
 عن كونه غيرا فإن كان
 الأول لم يزل عالما بذاته لا يلزم
 أن علمه بذاته عين ذاته فإن
 الوهم يتسع بتقدير الذات
 ثم طرأ انشور ولو كان
 هو الذات بعينه لما تصور
 هذا التوهم ولا يخفى
 عليك أن ما ذكره من
 الاستدلال على مغايرة العلم
 بالغير لعلمه بذاته إنما يتم
 لو عرفت حقيقة ما تم إمكان
 توهم انتفاء أحدهما مع

موجوده لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقا قيل هذا عمل وهي
 وأما دليل العقل فقد ساق العقل إلى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق إلى
 إثبات صفة لله تعالى من شأنها تغيير الشيء عن مثله فإن لم يطبقها العلم الإرادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة
 في الأسماء وإنما أطلقناها نحن باسم الشرع والأفلا الإرادة موضوع في اللغة لتعين ما فيه غرض ولا
 غرض في حق الله تعالى وإنما المقصود المعنى دون اللفظ على أنه في حقه الانسليم أن ذلك غير متصور فانا
 نفرض قرنين متساويين بين يدي المتشوق إليهما اما جرح تناوولهما جميعا فإنه يأخذ أحدهما لا محالة
 بصفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكره من الخصائص من الحسن أو القرب أو التسر
 الأخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى إمكان الأخذ فانا بين أمرين إما أن تقولوا أنه لا يتصور
 التساوي بالإضافة إلى أغراضه فهو حقا وفرضه ممكن وإما أن تقولوا أن التساوي إذا فرض بقي الرجل
 المتشوق أبدا متغيرا ينظر إليهما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار وإنما قلنا عن الغرض وهو أيضا
 محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائب في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات
 صفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينصرف في وجهين (أحدهما) أنه يسلم
 أن الإرادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها أن تغير الشيء عن مثله بما هو مثل وإن دليل العقل قد
 اضطر إلى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الأول وما يظن من أنه ليس بمحكما وجود صفة تهذه الحال فهو
 مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجة وعلى هذا فكون الإرادة الموصوف
 بها الفاعل سبحانه والآنسان مقول بالشيء كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي
 وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وإنما تسم الإرادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا
 العناد أنه جدي لان البرهان الذي أدى إلى إثبات صفة هذه الحالة أعني أن تخصص المثل بالاجتماع
 مثله إنما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى
 الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة
 متماثلة وضع كاذب ويأتى القول فيه بعد (فان قالوا) إنما قلنا إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول إذ
 كان مقدرا من الأغراض والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الأغراض
 التي حصوها بما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق إرادتنا بالاشياء فهي
 مستحيلة على الله سبحانه لان الإرادة التي هي شأنها هي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات
 المريد (وأما الأغراض) التي هي لذات المريد لان المراد يحصل منه لا ير يد شي لم يكن له بل إنما
 يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من
 العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الإرادة الأزلية مع الموجودات فانه إنما يختار لها أبدا أفضل
 المتقابلين وذلك بالذات وأولاهذا هو أحد صنف المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه
 لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة
 إرادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجلين متماثلتين من
 جميع الوجوه وبقدرة أنه لا يمكن أن يأخذهما أو يقدر أنه ليس بمصور في واحدة منهما أمر يخرج فانه

ثبوت الآخر وهو بمنوع فانه يجوز أن يكون الشيء واحدا ولزم تحتله غير متناهية صادقة على ذلك الشيء مساوية له وبعلم تلك اللوازم ولا
 ولم ذلك الشيء حقيقة ولا تصادق تلك اللوازم فيتم توهم أن ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيمكن حينئذ أن يتوهم ثبوت
 ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ما صدق عليه شيء واحد في نفس الأمر والحق أن من قال منهم بأن الله تعالى
 يعلم ذاته بذاته لا يصور بذاته على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورته فلا يلزمه كثرة في المبدأ الأول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم مختصوري وعلمه بما عداه معلول
صور الاشياء في ذاته فالأكثرية لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء كاملا وفاقلاما بالنسبة الى أمر واحد
والقول بكونه محلا لعلوالاته المحسوسة وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يماينه بذاته بل بتوسط الأمور والمحالفة فيه الى غير ذلك مما يخالف
المظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشاؤون القائلون بانحداد
الاعاقل بالمعقول انما
ارتبكوا تلك الحالات
قد راعوا التزام هذه المعاني
وأما الذين قالوا بأنه تعالى
لا يعلم غيره تعالى عن قول
المطلبين علوا كبيرا فان
مذهبهم وان كان باطلا كما
بينه الامام الغزالي رحمه
الله تعالى لاستلزامه تفضيل
معلولاته عليه تعالى الا انه
لا يلزمهم الأكثرية فيه تعالى
لان علم الشيء بنفسه علم
مختصوري عندهم لا يحتاج
فيه الى صورة فائدة وليس
دفع الانسان عن وجود
ذاته أصلا بل قد لا يلتفت
اليه لاشتغاله بأمر آخر
فيظن أنه غافل عن نفسه
وايس بغافل وأما قوله فان
الوهم يتسع لتقدير الذات
ثم طريان الشئ وخصاله
راجع الى ما تقدم من
أن كان توهم الانفكاك
وقد عرفت ما فيه
والفصل العاشر في
تجيزهم عن اثبات قوهم
ان ذات الأول لا يتقسم
بالجنس والفصل
قالوا المسد الأول لا يجوز
أن يتركب بحسب العقل
عن جنس وفصل وإذا لم

لا بد وأن يميزا أحداها بالآخر وهذا تقليد فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع مر بدلا الحاجة الى كل
الامر وأخذ أحدهما في الترتيب في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو إقامة المثل بدل المثل
فانه مما أخذ به بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز أحد أحداها عند الترك المطابق
لأخذ أحداها وتغيره عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الأغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ
أحداها على الثانية وانما يؤثر أخذ واحد منهما أيهما اتفق وبرحمة على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه
فان تمييزا أحداها عن الثانية هو ترجيح أحداها على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على
صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان اسمائهما ثلثين لان كل شخصين يغير
أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالحق الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة
بأحدهما دون الثاني لان الغيرية موجودة فيهما فاذالم تتعلق الارادة بالثلاثين من جهة ما هما متماثلان
فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض
على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحدا المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول
أنتم في مذهبكم ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجوده عن السبب الموجب له على هيئة
مخصوصة تماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجود واستحال تمييزا لشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم
بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه
(قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يترفعوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء
عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية
لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضاء وجوده قال
الفلاسفة ان العالم انما يمكن ان يكون بشكليه المخصوص وبكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص
وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره
(قيل لهم) قد كان كذلك أن تحيوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصح ولكن نريهم شعثين
متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي لا فلاك
(والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من
أحدهما الى الثانية يمر مركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح
أن تكون قطبا للكرة الواحدة بينهما عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة
لأحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين (فلناهم) يلزمكم
على هذا الأصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قامت في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له
شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت
غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين
الجهتين وإذا كان هذا كذلك فكيف يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم
لخصومهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع
ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذه هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يمكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشترك
فإن كانت في كونه وجودا ولله قول في المبدءية فهو ليس مشاركة في الجنس بل في انفراج اللازم فان مشاركة له كانت انما هي في
الوجود المطابق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدءية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص
الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الميكات بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطابق الذي هو خارج عنها لازم

طسا وأما الجوهرية فالمعقولة وثبتهم على أنه تعالى ليس بجوهر أذ الجوهر هو الوجود لا في موضوع وليس المراد بالجوهرية في شيء بقا
الجوهر والوجود بالثقل والازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية أذا وجدت في الأعيان كانت لا في
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يرضها الوجود وانما حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا
يكون معنى الجوهر مشتركاً بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لم يتم دليلهم

على دعواهم تعرض له
الامام حجة الاسلام الغزالي
فاقتضيت انهم والمشهور
منهم في بيان هذه الدعوى
مسالك الاول هو المسالك
الامام الذي يدل على نفي
التركيب عنه مطلقا سواء
كان من اجزاء متميزة في
الخارج او من اجزاء متميزة
في الذهن وهو انه لو تركيب
الواحد من اجزاء متميزة
في الذهن او في الخارج
لاحتاج الواجب لذاته في
ذاته ووجوده الى جزءه
بحسب نفس الامر وجميع
اجزاء الشيء وان كان نفس
ذلك الشيء لكن كل واحد
من اجزائه غيره فلا يكون
ذاته مع قطع النظر عن
الغير الذي هو كل واحد من
اجزائه كافيا في وجوده
بل يكون ذاته في نفسه
ووجوده محتاجا الى غيره
والاحتاج الى الغير بحسب
نفس الامر يمكن فيلزم
كون الواجب محكما وجوبا
أن يقال ليس معنى كون
الاجزاء العقلية اجزاء للماهية
الا أن العقل ينزع من
نفس الذات البسيطة مع
قطع النظر عن عوارضها
بحسب الاستعدادات
والشروط العقلية طسا

بالبرهان انه ضرورية هي في بادي الرأي ممكنة (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قائم
عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي
المحرك ودورا واربعة اجسام اثنتان منها احدى ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر النفل المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء
وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء وخفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء
وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استحباب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة
الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب من
الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام اقل وجد في الامر ان جميعا اعني الثقل والخفة لا يكونان
في الوسط بين الطرفين اعني الموضع الا بعدد والا قرب والله لولا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا
خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مخالفة بالطبع حتى تكون
الارض مثلا من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما ينهي
من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي متناه بذاته وطبيعته اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير واما
الاجسام المستقيمة فلمست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها مادة ولا نقصان ولذلك كانت غير
متناهية بذاتها ولما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كريا والافكانت الاجسام
يجب أن تنهاى اما الى اجسام اخر او غير ذلك الى غير نهاية واما أن ينتهي الى اللامتناهية وقد تبين امتناع
الامر من فتن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام
لا تخلو ان تكون امام مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة
اعني اما نار او اما ارض واما ما بينهما من هذه لا تكون الامتديرة اوف يحيط مستديرا لان كل جسم اما
أن يكون متحركا من الوسط او الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية عينا
وشعلا لا امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من
اجل هذه الحركات في كون دائم وقساد دائم اعني في اجزائها وانه لو لمطلبت حركة من هذه الحركات
لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد والوجود من هذه
الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام او كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما
على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الفضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبينه ببرهان
وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا قائل هي اقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان
لم تغدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن بحركتها الى وقوع اليقين بالنظر في المعلوم وعليك أن تتوهم ان
كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها
متحركة بذاتها من جهات محدودة لامن أي جهة اتفقت وكل ماهذا صفة فهو حي ضرورة اعني أنه
اذا راي جسم محدودا الكيفية والكيفية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لامن
قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعنا أنه
حيوان وانما قلنا لامن قبل شيء خارج لان الجسم لا يتحرك الى جرم المغناطيس اذا حضره جرم

مفهومات متعددة تتعلقها اي هي اعمها حدسا واخصها مصادره هذه المفهومات وان كانت متغيرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها
ايضا الا انها صور شيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه
فهو ميات متعددة محمولة عليه ما أن يريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدرة لان سلم استحضارته واستلزامة للمكان وان أريد
بمعنى آخر فلا بد من بيانه حتى تتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين

المناهية الخارجية تحييد تكون الماهية الواجبة هي تقدير مركبها في العقل من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل واحد منهما في وجوده المحذور (قلت) الأجزاء العقلية مقيدة بحسب الخارج ماهية وجودها أو انما أن تختلف ماهية وتحدد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لزم حلول شيء واحد في محال متعددة وإن قام بمجموعها ١٦ من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلها محال (لا يقال) لأن سلم أنه ان

المغناطيس من خارج وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أي جهة اتفقت فإذا صح هذا فالاجسام السماوية فيها موضع هي أقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من أجسامها لا يقال في خصوصية ليس يصح أن تكون مواضع أخرى منها مثل أعضاء الحركة فأنما في مواضع محدودة من الحيوانات والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك والغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف وإنما كان أن يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك أنه لو كان قائل أن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان أعني الذي هي متجاوزان أن تكون في أي موضع اتفقت منه وإن تكون منه في الموضع الذي هي فيه في نوع آخر من الحيوانات لكان أهلاً أن يضل به لأنها إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الاوفاق اطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن فيه في حركة ذلك الحيوان كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع الأقطاب منها وذلك أنها ليست الأجرام السماوية بوحدة النوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما شخص الأشخاص الحيوانات المختلفة وإن كان ليس بوحدة الشخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال في اليمن والشمال والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة أما ما يرى أرسطو أن للسماء عينا وشمالاً وأماماً وخلفاً وفوقاً وأسفل فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها أعني أنها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها أو كون الجرم السماوي الأول حيواناً واحداً بعينه اقتضى له طبيعة أمام من جهة الضرورة أو من جهة الفضل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب وسائر الأقطاب اقتضت لها طبيعة متناهية أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وإن الجهة التي اقتضت الطبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات أن تكون هذا الجرم هو أفضل والفضل في الحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل وهذا كله بين ههنا من هذا النحو من الاقتناع وهو بين في موضعه بمرهات وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فإليك التماس في موضعه وأنت لا تعرف عليك إذا فهمت هذا فهمت خلقاً وأما الحجج التي احتج بها البرهان فإني أعني أن الحركة المشتركة بالاضافة إلى جرم من الأجرام السماوية وبالاضافة إلى ماهيتها فانه يحيل في بادئ الرأي أن الحركة المشتركة يمكن أن تكون غير الملك الأول وأنه يمكن أن يكون له الحركة المفترقة وهذا كما قلنا مثل من يحيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان وإنما يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان موضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا في الأكر السماوية موضع اتفاق الشكل ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تبين له حكمة ما إذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه وإذا لم يقف أصلاً على

قام بالجموع لزم وجود الشكل بدون الجزء وإنما يلزم ذلك لولم يكن سارياً في الأجزاء (لأننا نقول) الوجود الحاصل في أحد الجزأين غير الوجود الحاصل في الآخر فيعدد الوجود ف يرجع إلى القسم الثاني وعلى الثاني يلزم أن يتمتع كل أحدهما على الآخر وهو لولان الامور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يتنوع كل بعضها على بعض بالمواطاة وان فرض بينهما أي ارتباط أمكن فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين ف باعتبار الوجود الخارجى لا تركيب فيها أصلاً فذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجى من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهني تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة إلى غيرها الذي هو جزؤها كما تحتاج إلى المحل والفاعل المفيض بوجودها في ذلك المحل ولا نسلم استلزامه للأمكن ومما فاته للوجود الذاتي

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلاً بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده إذا وجد في العقل فصله حكمته العقل إلى عقول ومن متميزين وهذا التفصيل والتعدد إنما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجى فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر إلى الوجود الخارجى والتركيبة بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية مطلقة ولا بحسب الخارجى محتاجة إلى غيرها في ذاتها ووجودها الخارجى بل عند حصرها في الذهني ولا نسلم استحالة استلزامه للأمكن (المسلك الثاني) أن واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى من ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكره مبني على ان لا يكون في الوجود واجبان والا فيجوز ان يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل وجوبه ويميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا ان ما ذكره وامر الادلة على

حكمة امكان ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وبأي كمية اتفقت وبأي وضع اتفق لا حاشية وبأي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السعاري وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما ان من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فهم ظنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحمك على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادى الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ينشئكم بالآخرين اعمال الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبونهم يحسنون صنعنا جعلنا الله تعالى من اهل البصائر وكشف عنا سحاب الجهالة انه منكم كرم واماعلى الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنتقل ههنا قول أبي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والازام الثاني في تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وانت فلن يفتي عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطوائع الشريفة والافعال المحكية التي كونت من ابداء او شبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا للجهنم متناهية فمتناهية فان قيل كيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآيات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة ولا يمكن له ان يدعي ان القابل له امثال وان لم يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود اشئ وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا اعني في مادة الشئ القرينة له كان وجودا فاسد الامكان عدمه ولو كان امكان الوجود والعدم اغما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهات اثبات الفاعل فهو قول مقنع حتى لا يبرماني وان كان يظن باي نصر وان سبنا انهم ما سلكوا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدم وانما اتبع ههنا الرجلان في المتكلمين من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآيات اغما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

الوحدانية غير تام فلا يتم ما يقتضي عليه ايضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطع الا ان المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكره وانما لا يتم لان عدم مشاركتها لشي من الاشياء في ماهيته يدل على انه لا جنس له لم لا يجوز ان يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكره من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وههنا موضع تأمل وهو ان الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز ان لا يوجد في الخارج بعض انواعه أولا فليتأمل وايضا ما ذكره من الدليل على تقدير مقامه انما يدل على انه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على انه لا يجوز ان يتركب من امرين متساويين والدليل المذكور على امتماع تركيب الماهية مطلقا من امرين متساويين غير

٣ - نهافت - ابن رشد

تمام لما علم في موضعه (وقد يجب) بان قولك كل ماهية لها سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان اريد به كل ماهية نوعية بجهة الماهية لا فاعل ان مقتضى امكان الوجود ان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولا لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية اعم من ان تكون نوعية او جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون الواجب جنس يتدرج تحته فومان الواجب ويمكن آخر وما هيصة ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل انما هي

التي انفصل الواجب صار واجبا وان انفصل الممتنع صار ممكنا لا يمكن صاير كقولهم بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية او حسية اذا
انفصل اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره ما ان يقتضي وجوده اقتضاها ما اول والا والواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه
اقتضاها ما اول والا ولا الممتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن
لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاء ١٨ تاما والا فعد اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن ان يتبين وقت حدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمانا واما ان يكون زمانا لانهاية له وعلى
كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الايتي به كتاب
التهافت باطلاق لتهافت الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى
الاختلاف مع التشابه كان تلصوهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات برهانه ان صحيح للفلاسفة
دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صحيح تلصوهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم
التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا يجب الامر في نفسه اذا سلم التشابه بين الجهات
المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد رده اند هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات وللحتم
ان يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جديدة
(قال ابو حامد) الاعراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد
لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث وطبعا اسباب فان استبعدت الحوادث الى الحوادث الى غير
نهاية فهو محال فليس ذلك مما يستعده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيت عن الاعتراف بالاصانع وانما
واجب هو استبعاد الحركات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو
القديم فلا بد ان على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا الحادث بما هو
حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن يفكروا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان
تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة
محصرة متناهية مثل أن يكون فاسد الفاسد منه ما شرط في وجود الثاني فقط (أقول) انه واجب أن
يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تكون منها الثالث
صورة ذلك ان نتوهم انسانين قبل الاول منهم الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته ففسد
الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انما انما فسد الانسان الثاني فصنع من مادة
الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن يتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض في
ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل
لا اول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي أعني انه متى كان
انسانا فسد كان قبله انسان قبله وانسان فسد قبل ذلك الانسان انه ان فعله وانسان فسد ذلك ان كل
ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان
من مواد لانهاية لها وأمكن ان يتزايد تزايد الانهية له لا يمكن ان يوجد كل غير متناه
لانه ان وجد كل متناه يتزايد تزايد الانهية له من غير ان يفسد شي منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا
شي قد بينه الحكيم في التسماع فاذا ان الجهة التي تدخل القدماء وجودا قد عا ليس بتغير أصلا ليست
هي من جهة وجود الحوادث ههنا بما هي حادثة بل بما هي قدعة بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا
المروا الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحوادث انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث
وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا ازلها واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا

فيلزم كون الممكن واجبا
اولا يلزم تخلف مقتضى
الذات عنها ونقل الامام
سبحه الاسلام الغزالي رحمه
الله تعالى عنهم في بيان
هذا المطلوب نفسه له
ما ذكره الشيخ ابو علي في
بعض كتبه من ان كل
مركب ذات كل جزء منه
ليس هو ذات الآخر ولا
ذات المجتمع فاما ان يصح
لكل واحد من جزائه مثلا
وجود منفرد لكنه لا يصح
للمجتمع وجود دونها
فلا يكون المجتمع واجب
الوجود أو يصح ذلك
لعضو المجتمع لا يصح
للمجتمع ولا باقي الاجزاء
وجود دونه فمال يصح له
ذلك من المجتمع والاجزاء
الاخر فليس واجب الوجود
بل واجب الوجود هو
الذي يصح له ذلك وان كان
لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة
الجملة في الوجود ولا للجملة
مفارقة الاجزاء وتعلق وجود
كل بالآخر فليس شي منها
بواجب الوجود فكون كل
منها ممكنا معترض
عليه بما حاصله ان البرهان
اقطاعا على انقطاع سلسلة
الممكنات بوجود لا يحتاج

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من
جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشي أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل يوجد فان أريد
بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج
الى شيء أصلا سواء كان جزءا مقوما أو غيره فسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دللنا على ان مقتضى التسلسل لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا يصير مقدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورده الامام الرافعي بانه اما ان يكون شي من الجزئين من مقتضا الى الآخر او لا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شي آخر له شي واحد له وحده حقيقة ضرورية ان الامور اتى لا يكون بينهما احتياج لانتركب منها ما هو حقيقة واحدة حقيقة فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا خلاف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علته للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان عكسا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واحدا

من شروط التفسير بخفتان احداهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري قديما وذلك انهم الفوا كون الواحد
الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فساد الفاسد منهم الفوا كونها مبدية فوجب ان يكون هذا التغير القديم
عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه أي يقرب من
بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهم او كون المكان وهذا الجرم السماوي هو
الموجود الغير المتغير الا في الاين لافي غير ذلك من شروط التغير فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله
الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه
الذي من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع اجناس
الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى محرك من ذاته عن محرك أو غير
محرك أصلا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركة مع غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم
ان يكون هذا المحرك الأول أزليا والالم يكن أولا واذا كان ذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي
الى هذا المحرك بالذات بالعرض وهو الذي يوجد مع كل محرك في حين ما يتحرك وأما كون
محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذي هو شرط في وجود
الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك
وجوده هو شرط في وجود جميع الوجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله
ليس يتبين في هذا الموضوع بدهان ولكن بأقوال هي من جنس هذا القول وهي أنفع من أقوال الخصوم
عندهم ان نصف وان ترى نفسك هذا قد استغنيت عن الانقصال الذي ترى به أبو حامد عن خصمه
الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانما انقصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من
قبله ادخلوا موجودا أزليا في الوجود لم يتبين وجه انقصالهم عن وجود الحوادث عن الأزلي وذلك هو
كما قلنا متوسط ما هو أرى في جوهر كائن فاسد في حركاته الجزئية لافي الحركة الكلية الدورية أو متوسط
ما هو من الافعال أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن
لا نبتعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبتعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من
القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لامن حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط
ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب تجرد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر
منه عند حدوث شيء آخر من استعداده داخل المقابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى
ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت
وكل ما يتجدد فيه فقام ما ان يتسأل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (أقول)
هذا السؤال هو الذي سألهم أولا عنه وهذا النوع من الزام هو الذي ألزمهم منه ان يصدر حادث عن
قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يابطى السؤال وهو تجوز حادث عن قديم لاحداث أول أعاد عليهم
السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما
هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث
بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الأول أعني حضوره شرط فليس

والله ولي كل شئين ايس احدهما علة موجبة للاخر ولا ارتباط بينهما بالانساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر وعكس
فرض وجود احدهما مفردا عن الآخر فليس يلزم على تقدير التلازم بينهما ما لو كون احدهما جزاين معا ولا للاخر او كونهما معا ولو ان
لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا وديان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما الامتناع ان كان
كل منهما عن الآخر حينئذ ومن اين يلزم ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معا ولي علة لثالثة مشتركة لثالثة تعلق بينهما ولم لا يجوز

من يكون تعالى كل منهما بالأخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا لمرئيات خارج عنهما (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمادية وان لم تكن بنفسه تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان تواتر القول التي هي المبادئ الوجودية مجردة عن المواد ليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذا الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن ان لا يتباينها بشئ آخر لا متنازع

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اني بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصويرونهم ومما اغما لا يتصور حاشا عن قديم الوجودية حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر وتشبه المحدث بان كل جزء منها يتوهم فهو كاش وفاسد وتكون هذه الحركة مجردة عن اجزائها مبداء الحوادث ويكون بازيته كايته فاعلا لا لازلي ثم قال في الاعتراض على هذا القول الذي من قبل صدور المحدث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادية هي ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبداء الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وقيل ليس الامر وقوله انكم انما من وجه تشبه القديم من وجه تشبه المحدث فنشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه المحدث من جهة انها متجددة (فانقول) ان مبداء الحوادث من جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدرت عن شيء من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معني قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة واذا صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجرد محدث من جهة ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو قديم اي لا اول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعلا هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معني القديم فيها انها الاول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوته ان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قل ابو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلو اما ان يريد به الله متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكقديم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة النائم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها اعلا وبعضها معلول اذ قال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقديم المادي سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والآخر قديما وان اريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فان قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا لهما فبذلك طرقت من جهة الاخر لا طرقت لهما من جهة الاول فان قيل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب قدم الحركة ووجب قدم التحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) امامنا في القول الذي حكاه عنهم وليس ببرهان وذلك ان حاصله هو ان المادي سبحانه وان كان متقدما على العالم اما ان يكون متقدما بالسنية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والمادي قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان ووجب ان يكون

الانثنية بدون التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه ان القول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركا في العقلية وافتراقها في قول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة لذات استكلاها بخلاف ان عندهم ولا يخفى عليك ان العقلية عا لها مجرد عن المادة وهو معنى سائر لذات الاول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة الى العقول ايضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الاول ولذات العقول اصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتناع عن الفصل في سائر التركيب واما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكونهم متعوا كون المبدأ الاول جوهر فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم

ذهب الى ان الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفه لا بالفصول
 الفصل السادس عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته
 وهذا الدعوى ايضا لاختلاف اصول الاسلام ولهذا ما الى به بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي هو عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لمكان قائما به اوله لم يكن موجودا أصلا لولا قيامها بما كان مقتضاها هو غير يكون مقتضاها الى الغير والمقتضى الى مقتضاها

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها الاجزاء ان يكون غيرها واللازم ان تقدر الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جائزا ان يكون قسما فان الماهية وان جاز ان تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسها اذا مؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فلو جود المتقدم اما نفس الوجود المقروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادا الكلام اليه فيكون
لشيء وجودات لانها
لها وهو ايضا محال ويلزم
ايضا اثبت المطلوب على
نقد برعده لان الماهية
المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لا بد
ان يتقدمها بوجود
لا يكون زائدا عليها والام
يكن الجميع جميعا بل
غيره او واجب عنه بوجوه
(أحدها) ماذا ذكر صاحب
الاشراق وهو ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على
الماهية الموجودة بل
زيادته عليها في الازمان
فقط فهو واعتبار عقلي
لا هوية عينية فلا هلة
في الاعيان لا الماهية ولا
غيرها حتى يلزم ماذا
من المحذور ورد هذا
الجواب بان الوجود وان
لم يكن له هوية عينية لكن
لماهية انصاف به يجب
نفس الامر فهو وان لم يحتاج
الى علة موحدة له لكونه
من الاعتبار العقلية
التي لا وجود لها في الخارج
لكن له احتياج الى العلة
باعتبار انصاف الماهية
به فذلك العلة اما غيرها
فيلازم افتقار الماهية

متقدمة على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قد عماله ان كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه
واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يقم الامع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالحركة
بها قديم والحركة لها ضرورة قديمة وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه ان
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقابلة القديم الى العالم انه اما ان يكونا
معاً واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
ان يكون في زمان (قال ابو حامد مريضى الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان و
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان
الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتحقق اللفظ الا بوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا
التفات الى احاطة الاوهام (قلت) هذا قول مغالطى حيث قاله قد قام البرهان ان هاتوعين من
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتفق عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فهو وجوده مع الحس والعقل وأما الذي ليس
في طبيعة الحركة ولا الغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعرف بان كل متحرك له محرك
وكل مغلول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لا تقترن الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب أول غير
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتفق عن الزمان وان
الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الآخر اعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدم زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة
الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني يصدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام فقلة تخصصهم المذهب القدماء
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما
معاً ولان أحدهما متقدم على الآخر فقول أي حامدان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدم زمانيا
صحيح لكن ليس يفهم آخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا الا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل
التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضروري وعلى ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت
شروط العلى وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كيفية مبدأ يلزمهم هذا الشك وأمكنهم
ان يعطوا وجه صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبية في انصافه بالوجود الى امر خارج عن ذاته او عينها يلزم تقدمه على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما وجب
انصافه بالوجود لم يجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذا لم يكن شأن العلة أن يرجح أحده
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضى ذاته
وجوده فمما ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هنالك اقتضاء وقتا ثانيا (لا نقول) الانصاف ليس مما يتصور ان يستغنى

عما غداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا إلى ذاته ضروريا احتياجا به إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو ولا يكون إلا حائرا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح أما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا (وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو أن لا نسلم أن علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فإن العلة لا شأن في تقدمها على المعلول وأما أن ٢٤ هذا التقدم بالوجود فهو نوع لا يجوز أن تكون المساهمة من حيث هي علة لوجودها

مبدأ أول حادث لأكليته أنه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فإن الحدوث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث وإن كان المتكلمون سارعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الوجود المتحرك فيلزم ضرورة أن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ولكنه أفتع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً لم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدري ثلث وهو الزمان صحيح إلا أنه يجب أن يكون متأخرا عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات بل أن كان قبا معرضا إذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة إلا أن كان جزءا من متحرك يفضل الزمان عليه من طريقه كما عرض لعيسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس مبين ههنا بغيره وانما الذي مبين ههنا أن المأخوذ غير صحيح مما حكاه بعد من جهة الفلاسفة فليس يصحح (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فإن قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا لا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضى كان الله ولا عالم فينبغي قولنا كان ويكون فرق إذ ليس ينوب أحدهما عن الآخر فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ولا شك أنهم ما لا يفتقران في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فأننا إذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فإن كانا نقول على ماض قدل على أن تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فلها معنى بمعنى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن في قول الغائل كان كذا ولا كذا لم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ماض مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا وإذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون ههنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كما بين بنفسه لكان هذا الاشتراك فيه عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض والتقدم والتأخر إذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فأما إذا لم تكن في زمان فإن لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثل هذه القضايا إلا على ربط الخبر بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيمًا وكذلك أن كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التي عمل بها وانما تصح المقايضة صحة لا شأن فيها إذا ما قسمنا عدم العالم مع وجوده لأن عدمه مما يجب أن يكون في زمان أن كان العالم وجوده في زمان باذالم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لأن المتقدم والمأخر في الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو أن

فتم تقدم عليه ذاتا لا وجودا أولا ترى أن ماهيات الممكنات عمل قابلية لوجوداتها مع أنها لا يجب تقدمها عليها بالوجود إلا لزم وجودها الشيء قبل وجوده وإن كان تقدمه العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلة القابلية أيضا كذلك (فان قيل) إذا جرتزم أن تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسه فلم لا يجوز أن تؤثر تلك المساهمة قبل وجودها في وجود العالم وحيد لا يمكن الاستدلال بوجود الآخرة على وجودها (قلت) ضرورة العقل فارقة بينهما فأننا نسلم بالضرورة أن الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما إذا كان سببا لوجود نفسه ورد ههنا الجواب أيضا بأن الفعل لا لوجود لا بد أن يلحق العقل له وجودا أولا حتى يمكن أن يلاحظ له إفاضة الوجود لأن مرتبة الوجود متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فإن مالا يوجد في نفسه لا يتصور

مما لا يوجد في نفسه لا يتصور ههنا إيجادا غيرا أو إيجادا لنفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايضة لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود والمستفيدة للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخ لوجود حتى يمكن أن يلاحظ له استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معتبرا على الشيخ أنه قد جوز أن تكون ماهية الله في سببها العفة من صفاته فالمساهمة إذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت علة تلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والآن تكن العلة بنفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ أن العلة هي نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الأثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) أن الشيخ لم يقل أن نفس الماهية من حيث هي تكون سببا للصفة من صفاته بل قال يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا للصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ويمكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

انما هي بسبب ماهيتها التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارة وأيسر فيه دلالة على أن الماهية من حيث هي من غير مدخلية للوجود تكون سببا للصفة بل الظاهر أن مرادهم الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشيء فلا يجوز أن تكون سببا للوجود والآن تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سببا للغير من الصفات فلا يلزم من سببيتها لها محذور وما يقال من أن الماهية من حيث هي يمكن أن تكون علة للصفة مع قوله لها كالاربعة للزوجية مثلا هو لأن كونها من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وهذا متصف بصفة أو علة لا تصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها وجود ما تدخل في ذلك الا تصاف وتلك العلة أصلا غير معقول نعم قد لا يكون تخصيصية أحد الوجودين من دخل

المقايضة ان أخذت المقايضة بين الله تعالى والعالم فن هذه الجهة يطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه اتفرقا اللفظين نسبة لازمة بالإضافة المتبادلة اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا الوجود في المستقبل فذلك هو الوجود الثاني الكمال عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الأول أو العدم الثاني الذي هو الوجود واية أن هذه نسبة إلى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيه برعنه لفظ الماضي وهذا كله يجوز لوهم عن توهم موجود مبتدأ الامع تقدم قبل له (قلت) ان قبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو لجزء الوهم عن أن يقدرتنا هي الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له فوق فبته وهم أن وراء العالم مكانا ملاء أو دلاء وإذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما إذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لا نهاية له بان يقال له ان دلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه أقطاره فإذا كان الجسم متباعد كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الدلاء والمأخوذ برعنه هو فثبت أن ليس وراء العالم لا دلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك قال كما أن البعد الكافي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم يمنع من اثبات بعد مكان وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعده زمانا وراءه ان كان الوهم مشتبها بخبر الله وتقديره ولا يذعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كافي الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على أن ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معاندان أحدهما ان توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيان أن موجودان بالقياس الى وهما شاذ قد عكنا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا أو ماضيا كان قبل مستقبلا وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فادبطل وجود الحركة فباطل مفهوم هذه نسبة والمقايضة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تطل ولا الزمان لانه ليس بمنفع وجود الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فمحقق الزمان ضرورة فانه ليس بهذا الامع موجودات موجودة قبل الحركة وموجود ليس قبل الحركة وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن ينقلب الضروري محكالمو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل راغما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء انقلبته هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لاني العدم لان العدم ليس فيه

في اتصافها بما هو مثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربع فانه الاربع متصفة بها سرا ووجودها خارجا وهذا ما اتصافها بالزوجية معارة عن الوجودين فكلا (والثاني) ما ذكره الاسام الغزالي ومخصوصه منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محبة الى فاعل مؤثر به على انه ازل والذلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوانها يمكن والمأخوذ ان الله علة فاعلية فلا نسلم ذلك ان عنوانه غيره فسلم ولا استحالته انه اذا الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بمتتالية موجودة

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل له وان عنوانه وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدنا ذلك لم نعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة و انت قد عرفت مما قدمنا في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان مطروحا محسولا ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قد عدا واحدا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يحقق له في الاعميان حتى يكون طرفا محسولا ولا حصوله متساويا بين نظر الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدمه لكن حصوله للماهية وانصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الانصاف موجودا بل على معنى ان تحصل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا انصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الانصاف الى فاعل يحصله متصفة به واما اذا لم تزل متصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان انصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحدها بعد ان لم يكن لابد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يقترب عدم الحادث بموضوع قبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما المعتاد الثاني) وهو اقوى هذه المعتادات فانه سفسطائي خبيث وحاصله ان قوهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل قوهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثل لا ينهي ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان الوجود هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له امتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا وعرف ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة اولى متناهية اطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المائدة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم الذي لا وضع له ولا يوجد قبله كل وهو الزمان والحركة الحكم الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الزمان وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في قوهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل اوله يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظم ولا في حده واما قوهم القبلية والمعدية في الحركة المجدثة فهي موجودة في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان أعني ان يفضل الزمان على ابتداءها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان آخر اذا كان حدها لانه للشيء الذي هو نهاية للماضى ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل وتصور حاضرا ليس قبله ماض هو محل راس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد به لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط ونهاية الزمان لا يوجد الآن ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض فبسبب هذا الغلط نشبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها ازمان ان كل حادث لا بد ان يكون معدوما راس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجد وبين كل آئين زمان لانه لا يلي آن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد بالفرق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الحكم والوضع يشبه الذي لا وضع له والذي يجوز وجود آن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه المدة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فذلك ليس بصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع المحدث والذي يرفع ان يكون الفوق فوفا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق وادارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

اما الذات او غيره ومنه بعد مكاره وقوله الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا عما (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع تسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يتوهم نظران بعد اثباته قطع لتسلسله بان يقل لا بد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علته وحيث لا انصاف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فلا تكون مقطعا لتسلسله وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوان

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة وسند وجودها الى ما قد يمتد بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره واللام
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على قدر زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على
سبيل التردد والاحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا يعقل هذا امر سلا لا
بإضافة الى موجود قدر عدمه فلا يعقل وجود امر سلا الا بالقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تمين ذاتا واحدة فكيف

يتمين واحدا متميزا عن
غيره بالماهية ولا حقيقة له
فان في الماهية نفي للحقيقة
واذا نفي حقيقة الموجود لم
يعقل الوجود والدليل انه
لو كان هذا معقولا لجاز ان
يكون في المعلومات وجود
لاحقيقة له بشارك الاول
في كونه وجودا لاحقيقة
له وما ينه في ان له علة
والاول لآله له وهل له
سبب الا انه غير معقول في
نفسه وما لا يعقل في نفسه
فبان بقي له علة لا يصير
معقولا وما يعقل فبان بقدر
له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفي بحث) لان
ما لا يعقل الامضا قال في
آخره الوجود المطلق
وخصه المعارض
لوجودات الخاصة فان
ملاحظة العقل اما بحيث
لا يلاحظ معها شيئا آخر ولو
بوجه اجالي بمنته وأما
الوجودات الخاصة الواجبي
الذي هو نفس حقيقة
الواجب عندهم ومخالفه
بالحقيقة عندهم لساير
الوجودات الخاصة
ومعروضة للوجود المطلق
فلا نسلم انه لا يعقل الا
مضافا الى شي آخره

المطلق واذا ارتفع هذا ارتفع الثقل والخفيف وليس قبل الوهم في الجسم المستقيم الاعداد انه يجب ان
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الاعداد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فلا يس
له حد بالطبع ولذلك وجب ان ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذ كان هو التمام الذي
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن ان يتوهم في الجسم الكروي انه يجب ان ينتهي الى
شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها امور ليست محصلة عند الحكماء ولا عند من لم يسرع في النظر على
الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تنسج النهاية العظم لان النهاية تتبع العظام
من قبل انها موجودة في نفسه ثم وجدنا عرض في موضعه المتخصص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى
موضعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل
لزوم الزمان عن الحركة أشبه شي بلزوم العدد عن الممدود أعني انه كما لا يتعين العدد بتعين الممدود ولا
يتكثر بتكثيره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا
وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما حيدوا من هذا الصياغ مغارة من الأرض ليكافئ قطع ان هؤلاء
يذكر كون الزمان وان لم يذكر كواش أم من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس
ان وجود الحركات في الزمان هي أشبه شي بوجود الممدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر
بتكثير الممدودات ولا يتعين له موضع بتعين مواضع الممدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدر
الحركات وتقدير وجود الممدودات المتحركة من جهة ماهي متحركة كما يقدر الاعداد اعمانها ولذلك قال
ارسطاطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيه او اذا كان هذا هكذا فكما انه ان
فرضنا ممدودا ما حدا ناليس بلزم ان يكون العدد حادنا بل واجب ان كان ممدودا ان يكون قبله عدد
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها
أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذه فيهم لك ان طبيعة الزمان اعمد شي من
طبيعة العظام (قال ابو حامد) بحجة ما عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة موجهة لان العالم ليس له فوق ولا
تحت لانه كروي وليس له كره فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها الى رأسه والآخرى
تحتنا من حيث انها الى رحله فكذلك هو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
فوق بالاضافة الى غيرك اذ قدرته على الجانب الآخر من كره الأرض واقفا بحيث اخص قدمه اخص
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء انما هي بعينها تحت الأرض لانه لا وما هو تحت
الأرض بعدد الى فوق الأرض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور ان ينقلب آخره وكما لو قدرنا
خشبة أحد طرفيها غايظ والآخر رقيق واصطلمنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا والحيث
ينتهي والجانب الآخر تحتنا لم يظهر لهذا الاختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اساسي مختلفة قوامها هي
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت فيه نسبة تحضه اليك
لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه وأما المدم المندم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي له
لا يتصور ان يتبدل فيصير آخره لا لعدم المقدرة عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير
سابقا فطرفها به وجود العالم اللذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا التبدل

٤ - نهات ابن رشد

حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل الامضا قال في حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أوصلية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى
شي لا يسلم كونه معروضة كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الامضا قال في ماهية وحقيقة له كنهه
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كفاف

الواجب أو ثابته غير متناهية لوجوده الخاص كافي للمكانات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض
 لماهية كون الوجود الخاص المسمى كذلك لانهم سادس حقيقة ثابته مختلفة فلا يلزم اشتراكها في الاحكام وان يكونه محالاً لذاته
 الخصوصية لاسرائيل الماهيات الممكنة ووجوداتها يتغير عنها بذاته المخصوصة لا بالعرض كافي العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد
 انه لذات ولا حقيقة له أصلاً لا يتصور ٢٦ تنبزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص محدود بنفسه وهو حقيقة له المخصوصة

وبه يتبين ويتبين من جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي بمنزلة الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الامر (قوله) والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لما كان يكون في المعلومات أيضا وجودا لا حقيقة له (قوله) يجب وزان يكون عدم كونه في المعلومات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا يكونه غيره معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات ان واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر فقرر ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لذاته واما ما وقع من الجزئي ان لم يكن لكان اما ان يمتنع لذاته او يجب لذاته لا يسبيل الى الامتناع والالكان الجزئي الواقع المشترك له

فيم ما تبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فادامكنا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يبرع به باقبل والبعده (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق والاسفل هما امران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي واما التسلسل الذي في القبل والبعده فليس وهما ان الاضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم للشيء يمكن ان يتوهم سفل لذات الشيء والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس لعدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قد لا يمكن ان يتوهم عدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان العلة لا تقترن وان ههنا فوقا بالاطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف واسفل بالاطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع و يرون ان نهاية الجسم الذي هو فوق بالاطبع يعرض له في الخيال انتهاء اما الى خلاه او ملاه فهذا الدليل انما لا يفسد في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يسمون فوقا باطلاق واسفل باطلاق ولا يسمون اولا باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) ان تخصصهم ان يقولوا انه ليس العلة في تخيل ان الفوق فوقا ومرت وذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك الخيال من قبل انه لم يشاهد عظم الامتداد بل عظم كالم يشاهد شيئا محددا الاول قبل ولذلك انتمقل ابو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الورا والخارج (قال) بحسب الفلاسفة قلنا الفرق فانه لا عرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل تعدل الى لفظ الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصله بهذه المعارضة فاندكسر بهذه العقلة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم واما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه عايناه معاندا سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال ابو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قالوا الاشك عندكم في ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة او مائة سنة او ألف سنة او مالا نهاية له وان هذه التعدادات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم بمقدار بقدر نفسه امدوا طول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهنا حركة وجدناه ما هو الممتدادا مقدرا كما كانه ميكال لما الحركة ميكيلة له ونجد هذا الميكال والامتداد يمكن ان نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما سواها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتدادا عندكم من قوله الى الآن فنفترض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الاول بمقدار محدد وكذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب ان يتقدم وجودا ممتددا يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم غير نهاية أي يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم وعبر الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لحيه ليس يمكن ان يكون قدرا فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضروره فان مقدار الكم ضروره كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو بظهوره متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حدنا كما ان الكيل ينبغي ان يكون متقدما على المكيل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

في ذاته متمما أيضا باعتبار ماهيته فكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خلاف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي الجزئي الذي فرضناه ورا ما وقع هذا خلاف واذا كان عالم يقع من جزئياتها محكما لنفس الماهية فواقع يجب ان يكون محكما ايضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بهينه يمكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالة فاذ ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية ورا الوجود بحيث يفصله العقل الى امرين فهو الوجود المجهت الذي لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو قائل أن يقول لا نسلم أن الواجب أن تقسم في الذهن الماهية ووجوده كان له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل
 الى وجوده الى امر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصلا لا يتميز عن غيره بذاته الخصوصية من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين
 الجزئيات وأيضا فإن الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعبته يبطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره
 لأن الوجود أيضا كلي فله جزئيات لو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فيه كان الواجب ٢٧ الواقع ممكنا أيضا لما شاركته لما في في

الماهية وذلك محال ورد
 هذا الأخير بان الوجود
 الواجب لا يتصور له في
 الذهن جزئيات بخلاف
 الماهية المفروضة لا وجود
 في الذهن أما الأول فلأن
 تكثر جزئيات الماهية
 ليس إلا لانضمام عرضيات
 فوجب التكميل فالوجود
 الواجب وجوده صرف غير
 محال على شيء أصلا فلا ينضم
 إليه شيء يقتضي تكثر
 الجزئيات وأما الثاني فلأن
 كل ما فصله الذهن الى
 وجود وماهية فهو ليس
 مما لا يقبل العرضي ولا هو
 مانع للشركة بدليل أنه لا بد
 وأن يكون واقعا تحت
 مقولة من المقولات لما
 عرف من المحصر فيها وما
 من مقولة منها الا وشهد
 لها جزئيات أو علم ذلك
 بالاستدلال وفيه نظر لانه
 أن أراد أن كل ما فصله
 الذهن الى وجود وماهية
 كلية فهو غير مانع للشركة
 فسلم وان كان لا يفيد
 المطلوب أعني عدم زيادة
 الوجود على الماهية
 لجواز أن لا يفصله الذهن
 الى ماهية كلية ووجود
 لكنه يفصله الذهن الى

الذي هو الزمان حادثا يحدث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدرة وفيه كان يحدث
 وهو الكلي لما كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتدادا مقدرة فاذن ليس هذا
 الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد مقدرة لأن كل حادث له امتداد مقدرة هو الذي يسمى
 الزمان فهذا هو أولى الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن
 في تفهيمها عسر من قبل الله مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن بقاؤه وهو موضع النزاع الا
 إذا سلم أن الامكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أنه كان هذا الممكن الذي
 في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي في العالم
 ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب
 طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان ما نأقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في
 مهلكة أكبر مما خلقه بذر أعان قالوا لا فهو قهيز وإن قالوا نعم فبذر أعان وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي
 الأمر الى غير نهاية فتقول في هذا اثبات بدوراء العالم له مقدار وكيفية إذا لا كبير بذر أعان أو ثلاثة
 يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذر أعان فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاكية وهو الجسم
 أو اندلاء فوراء العالم خلاه أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم
 أصغر مما خلقه بذر أعان أو بذر أعان وهل بين التقديرين تفاوت فيما يقتضي من الملاء والشغل للاختيار
 إذا الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع فيكون اندلاء مقدرا واندلاء ليس
 بشيء فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم بجوابهم
 في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح إذا جوز
 أن يدع مقدرا جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه
 يتقدمه امكانات كمية لانهاية لها وإذا حازها في امكانات العظم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان
 متناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر
 أو أصغر ليس بصحيح بل هو متنع وليس يلزم من كون هذا متنا أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا
 العالم متنا فالأولو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الطبيعة عنان طبيعة
 الضروري والمتنع وهو بين افحك العقل على وجود الطوائف الثلاثة لم تزل ولا تزال حكيمه على وجود
 الضروري والمتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتدسون ان العالم ليس يمكن أن يكون
 لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظيم أكبر من عظيم وغير ذلك الى غير نهاية لجاز أن يوجد
 عظيم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظيم لا آخر له لو جدد عظيم بانفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء
 قد صرح به أرسطو طاليس بان التزديد في العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأي من يجوز ذلك
 لامكان ما يلحقه من مجزأ الخالق فانه يصح له هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقليا كما هو في قبل
 العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول أن كل جسم في مكان يلزم
 أن يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوته فيه واما خلاه وذلك أن الممكن يلزم أن يتقدم المحدث
 ضروره فن يبطل وجود الخلاه ويقول بتمامه الجسم ليس بقدر أن يصنع العالم محدثا كذلك من أنكر

هو شخصية ووجوده لا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية تكون هو به متنازعة بداتها عما لها وما نعمة عن وقوع
 الشركة فيما من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان أراد أن كل ما فصله الذهن الى وجوده معروضه فهو غير مانع
 من الشركة فمنوع وان دراحه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتم على ما عرفت في موضعه
 وأيضا المحصر انما دل على انحصار الماهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **الفصل الثاني عشر في تجزئهم عن بيان أن الأول ليس بحسم** والذي عول عليه الحكيم في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة السكية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالسك فالثاني من الجسم واجب الوجود وينقسم إلى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بحسم وهو المطلوب ٢٨ أما أن كل جسم متكرر بالقسمة السكية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

المعنوية إلى هيولى وصورة فلما مر في استدلالهم على قدم العالم وأما أن واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالسك فلان الشيء المنقسم بالمعنى أو بالسك إنما يجب عما هو جزؤه والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب عما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوده بالغير (وجوابه) أنا لا نسلم أنه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة وما ذكر من الدلائل عليه فقد عرفت فسادها فيما سبق بل هو أمر بسيط يفتي نفس الأمر كما هو عند الحس غير مرصوب لامن الهيولى والصورة ولا من الأجزاء التي لا تتجزأ كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالسك إلى أجزاء مقدارية ليس انقسام بالفضل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد هذه من الانقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط محسب هذا الانقسام واحدا بالجزء لان الجزء ليس بواجب معه وأيضا لا نسلم أن الشيء المنقسم إذا كان واجبا

من متأخرى الاشعرية وجودا بخلافه فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من بعثني بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدور للحركة الذي هو كالكيل للكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدور للحركة فان كان من الامر وفي نفسه ان الزمان موجود فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لامن الأفعال المنسوبة إلى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن اغترمه قدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شئت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري أن يصيرها أكبر ولا أصغر هو تجزئ للباري تعالى لان التجزئة ما هو محذور لامن التسخيل (تم قال أبو حامد) رداعليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ايس هو كقد يرالجس بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع والجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو متحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بإمكان هذا أو بعدم إمكانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله أنه ليس امتناع هذا كتنقير الجس بين السواد والبياض لان هذا امر وفي نفسه استحالة وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغرا أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا في نفسه والمحالات وان كانت ترجع بخبرين أحدهما أن يكون ذلك معروفا في نفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر وأصغر يلزم عنه أن يكون خارجا عنه ملاء أو خلاه ووضع خارجا عنه ملاء أو خلاه يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاه وجوده بعد مفارقة وأما الجسم فكأنه متحر كما اما إلى فوق وأما إلى أسفل وأما مستديرا فان كان ذلك كذلك رجب أن يكون جزاء من عالم آخر وقد نهره ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلاه أن كل عالم لا بد له من أسطوانات أربعة وحسيم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن تقدم وجودها في الناظر نظر ابرهانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن رالواجب مستغن عن علة فنقول لواجب أنه الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير ريب وذلك ان واجب الوجود عنه ضرر بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عن ذي أقرب وذلك انه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشربها الخشب هي آلة مقدره في السكية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنتشر ولا يمكن أن يكون المنتشر بأي قدرافق وليس أحديقول ان المنتشر هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء

بجزئه لا يكون واجبا بذاته بل ممكنا وأما كون ذلك لولم يكن أجزاءه واجبة فانها اذا كانت أجزاءه واجبة وكان المصنوعة وجوده لا يتوقف الأعلى أجزاءه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد دفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزاء لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات في نفسها وفي غيرها محتاجة إلى غير هافلان يكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف وهي بدون الغير الذي هو جزؤها غير متصلة في نفسها فكيف تكون كافية في وجودها ويان أحد جزأيه

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
 أحد جزأيه أعني القائم بالآخر كمالا لا يتجاذبه الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما ما واجب ابل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش
 في المقدمة القائلة بان أحد جزأيه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة وتنع ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة
 يلزم الخلف والافان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
 بطلانه عما ذكره من
 الدليل فلا يندفع الالتزام
 عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) ان كل جسم وان
 لم يلزم ان يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتباره ماهيته
 اذ من الأجسام ما ليس له
 نوع متعدد الاشخاص
 كاجرام الافلاك فان حقيقة
 كل منها مخالفة لحقيقة
 الآخر لكن الامتدادات
 الجسمانية التي هي أجزاء
 الأجسام متشاركة في
 الطبيعة النوعية لان
 الامتداد الجسماني طبيعة
 نوعية محصلة وكل امتداد
 جسماني يوجد شي آخر
 من نوعه وكل ما يوجد
 شي آخر من نوعه فهو
 معلول لان الطبيعة
 المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في
 الخارج لا يكون لذاتها
 بل لغيرها وكل جسم معلول
 لان كون الجزء معلولا
 يستلزم كون الكل معلولا
 ولا شيء من المعلول واجب
 الوجود (جوابه) اما
 لان سلم ان الامتداد
 الجسماني طبيعة نوعية
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية ماؤها كما تتوجه الاشعية في الخلق لا تنفصل الحسنة الموجودة
 في اصناف وفي الخلقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله
 ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يجوز ان يصح عن مقابلة مثله ونقول
 انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم)
 فقد انتقل القديم من الجبر الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنا لم يكن مقدورا فامتناع حصول
 ما ليس يمكن لا يدل على الجبر وان قائم انه كيف كان جمة فاصار ممكنا فلما لم يستحيل أن يكون ممكنا
 في حال ممكنا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكنا كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه ما لا آخر واذا أخذ فلا معه أمكن انصافه بالآخر
 أو اكبر منه أو أصغر بمقدار صفة غير متعاقبان لم يستحيل هذا في الاستحالة فلهذا طريقا فاما
 والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر
 لا يمنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه
 بتسليمه أشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول أن نقول الاشعية لا فلاسفة هذه المسئلة عندنا مسخلة
 أعني قول القائل ان الله لم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك أن هذا السؤال انما يتصور على مذهب
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل أعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان للشيء الممكن
 جده للجبر ورات بان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده
 فهو ممتنع ضرورة والممتنع انزاله وجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناهضان لا يهتزمان في
 أن واحد فهو لا يلزمهم أن لا يوجد امكان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعية في القول ليس
 هو ان ينقل القديم من الجبر الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح
 أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا ونزل
 شيء ما ممتنعا في وقت ممكنا في وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذا محال كل ممكن مثل ذلك ان
 كل ممكن فهو وجوده مستحيل في حال وجوده فموضوعه فاذ سلم الجسم ان شيئا ما ممتنع في وقت
 ممكن في وقت آخر قد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطابق لامن طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان
 العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهر الانهائية له ان يكون اذا حدثت انقلاب طبيعة من الاستحالة الى
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسألة الى مسألة من فعل
 السفسطائين وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم
 ان الله تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل أبدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا
 أن يضيف الوهم اليه بتسليمه أشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال
 فقيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك زمان وذلك ان الله تعالى لم ينزل قادرا على الفعل
 قابس ههنا ما يوجب امتناع مقارنته له على الدوام لو وجوده بل له مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لتأثر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا
 عاما بالقياس اليه لا نوعا فان لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئا بعدته وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه طافية عنصرية وتلك
 بطافية فلسفية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلسفية موجودة في الخلق

انقسام هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة بغيرها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدار موجودا او غائبا في وجود آخر بل الخطية نفسها هي المتدارية المتجولة عليها فاجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متغيرا هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فليس مقدارا فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة اما خطا او سطحا او جسما تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لاننا نسلم ان

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر لاف اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازل في قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لا يجوز ان يكون قديما او لا يجوز ان يكون محدثا او لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل اول اول فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لامن الفاعل القديم الغير محدود والوجود والفعل في هذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يتنوع على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر الان فعل وقيل ذلك الفعل قبل وعبر ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بنفسه من وجوده شيء أعني ان لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضح ان القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة ما منظر والله لا احتياؤه من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال ابو حامد قدس سره وان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون متمنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ حاله من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه متمتع بالوجود فاذا كان الامكان لم يزل قائما على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا لوجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابدالم يكن محالا لوجوده ابدأ والافان كان محالا لوجوده ابدأ بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدأ وان بطل قولنا ان الامكان له اول وادا بدأ بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول وادا صح ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) اما من يستلزم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا مكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم أزليا لان عالم لم يزل ممكنا وضع الله لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا ان يكون أزليا فواجب ان يكون أزليا لان الذي يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاحدا الا لو امكن ان يعود الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا وبتصور احداثه فيه واذ اقتدر موجودا ابدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافة وهذا كقولهم في الامكان وهو ان نقدر العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولانها لا يمكن الزيادة ومع ذلك فوجوده ملائم لما لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجوده لا ينتمى طرفة غير ممكن بل كما يقال ان الجسم جسم متناهي السطح ولكنه لا يتعين مقدار به في الكبير والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متناهي

الجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متغيرا هو جسمية فقط لايحوز ان تكون الطبيعة الجسمية امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينظم اليها اصول مقومة لها وتتنوعها بان ينظم اليها امور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالامور الخارجية مسلم وان كان انحصار اختلافها فيه متنوعا ايضا لم لا يجوز ان تكون طوائف متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها من بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تاما لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكره من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام امكن البرهان فعدل على كون الواحد مقطعا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شيء

فانه

اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تنضي

كل شيء بل ما كان مقادرا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضروري وماد كنه من الامثلة الجزئية انما هو لتبيينه عليها باستقراء الاجسام واحوالها في تأثراتها والمعلولات قبل وجودها لا يوضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا في الوجود له لا يوضع له ضرورة فلا يكون الواجب جسم لان الواجب لا بد وان يكون عليه مسئلة لمعلول اول

تتصل هذه المسالك حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وماهله فيه من الاعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرور وغير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبه ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية (فصل في تجهيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي) ولهم فيه مسائل (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما ان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المتشعبة للانقسام الى الاجزاء المتباعدة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان العقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل واما ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازلما واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وغير ذلك الى غير نهاية كالخالف في اشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدمة شرط في وجودها متأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك لا آخر فقد يلزم ان يراى الامر الى غير نهاية والالزام ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكاملون ولا تعطية حتم التي يحجبون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا لخص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالحوال الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازل وحركته ازالة فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالخالف في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فالاضطرار لما ينتهي الامر الى عالم ازل بان شخص او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فظهر ان هذا العالم اولى اعني بانزاله واحدا بالعدد ازلما بدليل رابع لهم وهو وانهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثا محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يعتقده فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوله في زيدا انه يمكن ان يفعل كذا غير قوله في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل ان كان القابل الذي لا يمكن ان يفعل عمل مجتمعا فاذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدمة على الحادث غير موضوع أصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا يمكن لان الممكن اذا حصل بالفعل او ترفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بمهاى مادة لانها تحتاج الى مادة وعير الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فن جهة ساهى مركبة من مادة وصورة وكل متكون فاعلم ان يكون من شيء مما فاما ان يرد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازلما لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناهى واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كاش ولا فاسد ويكون تعاقبها ازلما ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازالة تفيده هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة ازالة وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكاثرات هوانا للاحترار وفساده هو كون غيره والاشياء تكون من غير شيء فان معنى التسكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقى ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة وذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي أمرا

فتمنعه عن ان يخلق عن جهة الحكم عليه بالوجود والوجود واحد وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء يقتضى تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجملة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كما مع حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا احدا حالين للآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

إذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لأن صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل أذهى استند إلى
المقارنة المطلقة واستند إلى المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم تقدم على
الأخص والمتقدم على المتقدم على ذلك الشيء المتقدم على المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي
على يلزم الدوران في صحة المقارنة ٣٤ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

موجود خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه
خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء أنه يمكن أن يستدعي هذا الفهم شيئا أو جديقه هذا الامكان وأما
الاستدلال على أنه لا يستدعي الامكان موجودا يستند إليه بدليل أن تمتنع لا يستدعي موجودا يستند
إليه فقول سفسطائي وذلك أن الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك من أن الممتنع هو
مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فإن الامتناع الذي هو سلب الامكان فإن كان
الامكان يستدعي موضوعا فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا أيضا مثل قولنا
إن وجود الخلاء ممتنع بأن وجود الابداء مفرقة ممتنع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها ونقول إن
الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد وقول أنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحد أو مضى ذلك في
الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتباره هذه المعاني التي أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني أن
السواد والبياض إلى قوله اليه الامكان (قلت) هذه معاملة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول
والذي يقال على الموضوع بقابله الممتنع والذي يقال على المقبول بقابله الضروري والذي يتصف
بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل
لأنه إذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو
الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فإن الممكن هو
المعوم الذي يتبين أن يوجد ولا يوجد وهذا المعوم الممكن ليس هو ممكن من جهة ما هو معدوم ولا
جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت الممتزلة أن المعوم هو ذات ما
وذلك أن المعدوم يضاد الوجود وكل واحد منهما ما يختلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خالف وجوده وإذا
ارتفع وجوده خالف معدومه وما كان نفس المعدوم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجودا ولا نفس الوجود أن
يتقلب معدوما وجب أن يكون القابل له ما شيئا لا شاعبرا وهو الذي يتصف بالامكان والتكون
والانتقال من صفة المعدوم إلى صفة الوجود من المعدوم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من المعدوم
إلى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها إلى بعض أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب
عليه إلا أنه في التغير الذي في سائر الأعراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة واستدنا قدر أيضا أن
نحمل هذا الموضوع بالامكان والتغير الذي في الشيء بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو
بالفعل لأن ذلك أيضا يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون جزأ من المتكون فاذن ههنا موضوع
ضروري هو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه أنه سيكون وتغيرا ونقل
العدم إلى الوجود واستدنا قدر أيضا أن نحمل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل أعني من طبيعة
الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من
موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على أنها إلا أن الفلاسفة قالوا أنها لا تتعري من
الصورة الموجود بالفعل أعني لا تتعري من الوجود وانما تنتقل من وجود إلى وجود كالتقال النطفة
مثلا إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء التي للحسين وذلك أنها لو تعربت من الوجود لم كانت موجودة
بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كثر فهذه الطبيعة عند ههنا هي التي يسمى بها الجولي

المقارنة المطلقة ثابتة له
وهي حينئذ لا يمكن إلا
بأن يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل
وذلك لأنه إذا كان قائم
الذات امتنع أن تكون
مقارنته الغير لحلوله فيه
وحلولها في ثالث والمقارنة
تصرف في هذه الثلاثة فإذا
امتنع اثنان منها فبين
أن تكون الصحة بالنسبة
إلى الثالثية وهي صحة
مقارنته للمعقول الآخر
مقارنة المحل للعال فثبت
أن كل ما يصح أن يعقل
فإذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائما بنفسه يصح
أن يقارنه مع قول آخر
مقارنة الحال للمحل وكل
ما كان كذلك يصح أن
يكون عاقل لذلك الغير
أذلا معنى اتفق ذلك
الغير الامقارنة ذلك الغير
لوجود المجرد القائم
بالذات مقارنة الحال للمحل
فكل مجرد يصح أن يكون
عاقلا لغيره وإذا صح أن
يكون عاقله كان عقله
له حاصل بالفعل لأن
التغير والتحدوث من
توابع المادة كما عرفت
(وجوابه) أنا لا نسلم أن كل

مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر إبيانه من أنه لا مانع من التعلق بالمادة ولواقعها وهي منفقة عن المجرد في
محل المنع ولم يجوز أن يكون للعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها وإثبات
سلبنا ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائما بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لأن انتفاء
توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره إذا وجد في الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

وجوده المسمى شرطاً للصحة المقارنة فان ما هيته المجرودات كانت محدودة في الذهن والخارج الآن الوجود الذهني والخارجي متساويان
فيكون أن يكون الوجود الذهني شرطاً للصحة المقارنة الاصح المقارنة بينهما ما الا اذا كان المجرود وجوداً في الخارج قائماً بذاته لا يتناه
شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلي شرطاً للصحة المقارنة المطلقة لزم الدور أيضاً لأن كل ما هو شرط للصحة المقارنة فهو شرط
لوجوده فان كان الوجود العقلي شرطاً للصحة المقارنة المطلقة كان شرطاً لوجودها ٣٣ أيضاً والوجود العقلي أخص من مطلق

المقارنة اذهبه ومقارنة
المعقول للعقل واشترط
الاعم بالشيء يستلزم
اشتراط الأخص به فيكون
الوجود العقلي الذي هو
المقارنة المخصوصة مشروطاً
بنفسه واذا لم يكن كون
وجود المجرود في العقل
شرطاً للصحة المقارنة المطلقة
بينه وبين غيره جازت
المقارنة اذا كان المجرود
موجوداً في الخارج (قلت)
ليس المراد بكون الوجود
العقلي شرطاً للصحة المقارنة
المطلقة أن يكون الوجود
العقلي شرطاً لكل ما يطلق
عليه المقارنة بالنسبة الى
المجرود سواء كانت تلك
المقارنة مع العقول أو
المعقول حتى يرد ما ذكر بل
المراد أن المقارنة المطلقة
بين المجرود والمعقول الآخر
الذي اجتماعه في العقل
مشروطة بكون المجرود في
العقل ولا يلزم من اشتراط
المقارنة المطلقة من المجرود
والمعقول المذكور وجود
المجرود في العقل اشتراط
المقارنة بين المجرود والعقل
بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وأيضاً لو صح
ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي على الكون والفساد وكل موجود يتعبرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كاش ولا فاسد (قال أبو
حامد) والثالث أن نفوس الأدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحداً من الحكماء قال أن
النفوس حادثة وحقيقية ثم قال أنها باقية الا ما حكمه عن ابن سينا وأغلب الجاهل على أن حادثة ما هو
اضافي وهو انضمامها الى إمكانات الجسمانية اقبالاً لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرابا الاتصال
شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور والحادثة الفاسدة بل هو
امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الحيوان ولا
يقف على مذاهم في هذه الاشياء الامن نظري في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم
عارف فنهض أي حاد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يبق مثله فانه لا يتخلو من
أحد أمرين اما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقتها على غير حقائقها وذلك من قبل الاشرار
واما أنه لم يفهمها على حقيقتها فنهض الى القول فيها لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال والرحس
يجل عندنا عن هذين الوصفين ولست لابد للجواد من كبره وكبره أي حامد هي وضعه هذا الكتاب
ولعله طرأ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى
قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تدعي ذلك مما ذكرنا من تفهيم
طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاند للحكماء والجواب أن رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا
كلام فسقراطي لان الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علماً
للعن الكلي والممكن علم للجزئيات بحوكلي يفعله الذهن في الكليات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة
المشتركة التي انقسمت في المواد الكلي ليست طبيعة متطابقة الاشياء التي هوها كلي وهو في هذا القول
غالب فاختار طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
أعني الامكان الكلي والكلي ليس معلوم بل به تعلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة
بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكاً كاذباً وانما يكون ذلك كذلك لو
كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعني أنها جزئية بالعرض كلية بالذات
ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطوائع
التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها بحكم صادق والاختلاف عليه الطوائع
والممكن هو واحد من هذه الطوائع وأيضاً فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الأذهان لافي
الاعيان اغاير بدون انها موجودة بالفعل في الأذهان لافي الاعيان وليس يريدون أنها ليست موجودة
أصلاً في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلاً
لكانت كاذبة واذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من
هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنه ارام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعات
في الوجود الذي بالقوة ثم رجع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً
فأنتج أن الامكان ليس له وجود خارج النفس فافهم هذه المغالطة وأخبرها (قال أبو حامد) وأما قولهم
وقدر عدم القلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهرون من هذا القول مخالفة وتناقضه وذلك

٥ - تماهت - ابن رشد

الجوهر عرضاً لقيام ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا قلنا
ما هيته الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته المجرودة بالوجود العقلي قائمة بالموضوع لا حائراً أن يكون وجوده
والذي شرط الوجود في الموضوع لان وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصح الحصول في الموضوع لماهية مغلقة فافهم على
أن كانت أطوار وجوده الجودرية أن تنطبق مع بدكونها قائمة بنفسها في مثل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتعديقي

ان الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار ويظهر منه الاحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينه او ضلوه لا يترتب
 عليه ما ذكر من الآثار والاحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظاهرا غير اصيل وهما متساويان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يحصل
 الا في المادى يستلزم المقارنة المخصوصة اعني مقارنة الحال للحال لانه نفس تلك المقارنة او نوع من نوع تحتها اندراج النوع في الجنس
 بل المقارنة لازمة لخارجية له فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان العرضي المختص بشئ مشروط بذلك

ان قالوا ان اقنع ما لم يكن فيه ابتداء على مقدمتين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئى خارج النفس
 وكلى وهو قول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من
 الممكنات هي طبيعة الكل الذى فى الذهن فليس الطبيعة الجزئى ولا الكل حتى يكون طبيعة الجزئى
 هي طبيعة الكل وهذا كله صفات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس (قال ابو حامد)
 واما المذعن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هي
 حكمه على طائفة الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمكن لكان قضايا العقل
 بذلك كذا قضايا ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجودا انظير الله سبحانه وتعالى بمقتضى الوجود
 في الوجود كما انه وجود واحد الى وجود فى الوجود فلامعنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال ابو
 حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضوعين (قلت) يريد انهم يلزمهم ان وضعوا الامكان محذور
 النفس غير منطبع في المادة ان يكون الامكان الذى في القابل كالامكان الذى في الفاعل لان مصدر
 عنه الفعل فيستوى الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتى النفس كنهياتها من البدن
 من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كالا يكون الصانع هبته في المصنوع
 (والجواب) انه لا يعتمد ان يوحدهم الكليات التي تحرى بحرى الهيئات ما يفرق بحمله مثل الملاحة في
 السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة للنفس فهي هيئة مفارقة واس الامكان
 الذى في الآلة كالامكان الذى في الفاعل بل توجد الآلة في العالمين حيا اعنى الامكان الذى في
 المنفصل والامكان الذى في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوحدهم الامكان الذى في القابل فليس
 يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يوضع الامكان الذى في القابل هو بينه الامكان الذى في الفاعل
 وانما الامكان الذى في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكميا عقليا فقط بل حكم على شئ خارج النفس
 فلا يمتنع للمعادنة تشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر ابو حامد ان هذه الأقوال بل كلها اغاثة دسكوها
 وسحره عندهم لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفط ايبين (قال) فان قيل فقد دعواهم الى قوله
 بالعدم (قلت) اما مقالات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضى هذا ما يقتضى حيرة وشكوكا عند
 من عارض اشكالاته بالاشكالات ولم يبق عنده أحد الاشكاليين واطلان الاشكال الذى يقابلها واكثر
 الاقوال بل التي عاندهم بهذه الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقوالهم بعضها ببعض وتشبيه
 المختلفات منها ببعض وتلك معاندة في برائة والمعاندة التامة انما هي التي تقتضى ابطال مذهبهم
 بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن تخصيصهم ان يدعوا ان الامكان
 حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة الشئ بهتم به الم يلزم عن ذلك ابطال كون الكل في
 الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكل في
 الذهن فقط ولما كثر الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه ان يتقدم بيقين والحق
 قبل ان يتقدم بما هو جيب غير الظاهر من قوله كذا هم الله لا يجوز التأخر قبل ان يتقدم على ذلك
 الكتاب ان هو يتقدم قبل عرض هذه المسئلة فيصير ايدنا بدولة لم يتو الله وقوله انه ليس يقتضى
 هذا الكتاب قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكل في

الشيء دونه ولو سلم انه
 لا يجوز ان يكون وجوده
 المعنى شرا لاجتماع المقارنة
 المطلقة لكن لا يلزم من
 عدم توقف صحة المقارنة
 المطلقة على الوجود الذهني
 صحة باندونه بغيره وان
 لا يتوقف عليه ولا تنفك
 عنه فان الالة غير مشروطة
 بالمول ولا متوقفة عليه
 مع انها لا تنفك عنه أصلا
 والشئ بعد ما أورد
 الاعتراض على المحنة
 المذكورة بأنه يجوز ان
 يمكن مقارنة المجرى للمقول
 عند كون ذلك المجرى في
 العقل ولا يمكن عند حصوله
 في الخارج لانتفاء شرط
 أو وجود مانع (الجواب)
 ان استبعاد مقارنة المجرى
 للمقول ان كان لازما لمادة
 المجرى مطلقا سواء كانت
 في الذهن أو في الخارج
 سقط الشك بالكلية إذ
 يمكن حينئذ مقارنة المجرى
 للمقول اذا كان ذلك المجرى
 في الخارج وان لم يكن
 لازما لها مطلقا بل انما
 يحصل لاجتماع المقارنة
 عند حصولها في القوة
 الساقطة وحينئذ اما ان
 يكون حصول الاستبعاد

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها أو لا أولنا مطلقا بل هو جوب تقدم استبعاد الشيء
 على حصوله فانه يمتنع ان يحصل لصدقه لشيء وكون استبعاده منه هو استبعاد حصوله لصدقه لشيء غير مستبعد حصوله
 فهو من الغائب وهو ان يكون استبعاده مقارنة المجرى للمقول كونه في ذلك المجرى في العقل فيصير المقارنة فيكون استبعاده
 لنفسه باهية فيكون استبعاده لصدقه لشيء كونه في ذلك المجرى في العقل فيصير المقارنة فيكون استبعاده

التي هي فلا يكون هناك شيء غير الماهية بعيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحقي الخارجية
الا انها غير مجردة عن الواحقي مطلقا فانها لا تشك في كونها ملحقة بالوجود الذي في جوهره وان يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا يحصل
الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك الاول لا يثبت كون المبدأ الاول عالميا بغيره على تقدير صحة منتج
ان الواجب لذاته يعقل الاشياء بحصول صورها في هذه النتيجة باطلة عند جهور الفلاسفة ٣٥ فهاهنا نتيجة هذه الحجة عن كون

صحتها او بغير كونها
وما بر ومون اثباته بها فهي
غير منتجة له الا ان كلام
الشيخ في كتاب الاشارات
يدل على ان علمه تعالى
بالاشياء بحصول صورها
فقد فهمه الحجة على تقدير
تمامها لا تصلح من الفلاسفة
الاله (وقد يجاب عن هذا
المسلك بجواب آخر غير
ما ذكرنا) كمنح صحة التعقل
بصحة المقارنة وغير ذلك الا
ان استيعاب الكلام في
ذلك بعد حصول الغرض
عما لا يليق بالكتاب المنبية
على الاختصار (المسلك
الثاني) انه تعالى مجرد قائم
بذاته وكل مجرد قائم بذاته
فان ذاته المجردة القائمة
بذاته حاضرة له غير غائبة
عنه وكل ما كان ذاته
المجردة القائمة بذاته حاضرة
له لا يبدان يعقل ذاته لان
التعقل ليس الا حضور
الماهية المجردة للامر
المجرد القائم بذاته فتثبت
انه تعالى لا يبدان يعقل ذاته
وذاته علة لسعداء والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعول
فيكون عالما بغيره من
المعولات وقد يقرر بوجه
آخر وهو انه ادعى علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن انبثت في ذلك واجهها
ثم قاله كتابه المسمى بعشكة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة
يقال ابو حامد) ان هذه المسئلة فرغ الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) اما قوله انما يلزم من دلائلهم
الاول من ازالة العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحح وكذلك دلائلهم الثاني واما قوله انه ليس
يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فان قيل ان يكون العالم ازلما فيما
مضى واستناخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا ابو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازلما من
الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة محدودة معه بقدر
بها ذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتناع
انه ليس له اول صحيح لهم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الامتناع دسيسة الا الزمان ونسبة من سمى
دهرا الامم عنى لها واذ كان الزمان مفارقا لامكان وامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك
لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله اول ففصنة باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما
يوجد في المستقبل واما بغيره في ذلك بين الاول وفعله قد عوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع
في الماضي مما ليس باوّل غير وجود ما وقع في الماضي من الاوّل وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
الاول هو متناه من الطرفين أعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الاوّل فليس له
ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصنعون للحركة الدور به ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
انقضاء لانهم لا يصنعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
كانت هذه الفصنة صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا لو انقلب الممكن ازلما لان كل ماله ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء يمكن ان يعقل الفساد
ويقبل الاولية فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد خص عنه الاوائل فابو الهذيل
موافق للفلاسفة في ان كل محدب فاسد وارشادنا الى الاصل القول بالحذوب رأينا من فرقي بين الماضي
والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود راغما
يدخل فيه شيء فشداد كلامهم هو وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في
الزمان فالزمان بعقله عليه بطرفه هو له كل وهو متناه ضرورية واما ما لم يدخل في الماضي كدخول
الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي عندئذ في غير نهاية واما في كل ومالا
كل له ولا جزؤه وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اوّل حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
في كل حاضر قبله ماض فاما وجد مساوفا للزمان والزمان مساوفا لغيره فليس يلزم ان يكون غير متناه وان
لا يدخل منه في الوجود الماضي الاجزاء التي يحصرها الزمان من طرفه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
في الحقيقة الا الآن لان الحركة لا تكون المتحرك على العلم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبب ال
فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى استناق قول ان ماض من وجوده قد دخل الآن في الوجود
لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ او كان الزمان يحصره من طرفه كذلك نقول فيما كان
مع الزمان لافيه فالصورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهي ما حصره منها الزمان واما التي

وذاته مبداء لغيره ولا يبدوان يعلم ان ذاته مبداء لغيره ولا يبدوان يعلم غير لان العلم بافتاده امر الى آخره يستلزم
العلم بكل واحد من المتناه في علم ذاته ذلك لغيره لا يشترط ان يعلم ذاته لغيره وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستند اليه
وتنهي سائر علمه بالاخره البدائي يلزم من علمه انه مبداء لغيره على كل ما عداه (واجب عنه في وجوده الاول) انما لا نسلم ان كل مجرد
قائم بذاته ما في ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فانه لا يمتنع ان لا يتحقق الا بين المتماثلين وان لا يتحقق بين المختلفين فلا إضافة

ورد بيان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذلك المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لما باعتبار صلاحيتها العلمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري إنما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الأمر فلا ثبت كونه علميا إذ أنه في نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول فليتأمل (وثانيها) أننا لانسلم أن كل ما كان ذاته المحررة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وأن يسفل ذاته قولهم لأن المتعلل ليس الاحضور الماهية المحررة للأمر المجرد

القائم بنفسه متنوع ولم
لا يجوز أن يكون العقل
عبارة عن حالة نفسية
تحصل في حداثته بعض
المجردات (وثالثها) أنا
لأنني أعلم أن العلم بالعلة يوجب
العلم بالمولود أن أريد أن
العلم بالعلة من حيث ذاتها
المحصلة - ووجهه يوجب العلم
بالمولود كما هو الظاهر من
التقرير الأول إذ لا دليل
عليه يعتد به وإن أريد أن
العلم بالعلة من حيث أنه
مبدأ أو علة للمولود يوجب
للعلم بالمولود فذلك لا شأن
في بطلانه لأن العلم بكونه
مبدأ للمولود موقوف على
العلم بالمولود ضرورة توقف
معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع أن يكون
موجبا له وإن أريد أن
العلم بالعلة من حيث أنه
علة للمولود مستلزم للعلم
بالمولود وإن لم يكن موجبا
له كما هو ظاهر التقرير
الثاني فلا يخفى أن من
كون المبدأ عالما بذاته من
حيث أنه علة للمولود فإن
المبدئية والعلية أمران في
ولاشك أنهما غير منفصلين
ذاته المحصورة فلم يفتقر
إلى دليل على ذلك الأمر

100

الشيء للشيء اغاؤه وبوجوده
له اما وجودا متأصلا
كصفاته الحقيقية الخارجية
او غير متأصل كما اذا
حصل صور الاشياء
الخارجية فيه والمبدئية
وصفا اعتباريا ليس له
وجود خارجي في ذات
المبدأ حتى نحضر له باعتبار
وجوده الخارجي فيه ولم
يثبت ايضا حضورها له
باعتبار وجودها الظلي
فان انصاف الموصوف
بالصفة لا يقتضي ثبوت
الصفة لافي الخارج ولا
في الذهن فلم يلزم كونها
معقولة له فلا يثبت
المطلوب بل المتأخر
للموصوف المجردة انما هي
بذاته هو اوصافه الحقيقية
ولم يمتسب في حضور
الصفة للموصوف ذلك
لوجب أن نعترف بالضرورة
جميع الصفات الاعتبارية
والسلبية التي لنفوسنا من
تجردها وحدوثها وليس
كذلك بالضرورة (المسالك
الثالث) ما يخصه بعض
المأخرين وهو ان السلم
كالمطابق للوجود من
حيث هو موجود وكل
كالمطابق للوجود من

حيث هو محدود ولا يتعمق في وجوده فيجب له ألا الصغرى فلان في الكمال المطلق أن لا يكون كلاما من وجوهه وقصدها
من وجهه كما أنه لا يجب تكرارها في كل مرة فلو كان كمالا لوجب من حيث هو علم أن يكون بعد وفرا فإن لم نفس
سلك ما صدق في شيء في نفسه من غير العلم عنه بل من عدم عينه معناه أو ما لا يكبر في فلان الكمال المطلق أو وجود من حيث هو
من حيث هو كماله في نفسه من غير العلم عنه بل من عدم عينه معناه أو ما لا يكبر في فلان الكمال المطلق أو وجود من حيث هو

وأما أن كل ما لا يتنوع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يتنوع على واجب الوجود فهو واجب أو ممكن بالإمكان الخاص
لأسبيل إلى الثاني اذ لو أمكن عليه شيء بالإمكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (وجوابه) انا
لا نسلم ان العلم كماله مطلق لا وجود فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق
من غير تقيده بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص

محض وعدم إيجابه له
 لا يستلزم عدم إيجاب
 غيره من النعائص لجواز
 أن يكون فيه نقص من
 جهة أخرى وعدم الاطلاع
 لا يدل على عدم الوجود
 وأيضا قوله له كان فيه جهة
 امكانية أن أريد به أن كان
 فيه جهة أخرى امكانية
 بالنظر إلى وجوده في نفسه
 فمتوع وأن أريد بالنظر
 إلى بعض عوارضه فسلم
 واستحاطته ممنوعة قوله
 في لزوم التكثر منوع أن
 أريد باعتباره ذاته ومسلم
 وله أنه غير مستحيل أن
 أريد باعتباره ذاته وجهاته
 فتم العلم أن المسلكين
 الآخرين من مسالك
 العلم على تقدير مقامهما
 يفيد أن العلم بجميع
 الموجودات بخلاف
 المسلك الأول وقر بالامام
 القزالي رحمه الله تعالى
 المسلك الأول بأن الموجود
 الأول هو وجود لافي مادة
 وكل موجود لافي مادة
 فهو عقل محض وكل ماهو
 عقل محض بجميع
 المعقولات مكتشفة له
 فان المنع عن ادراك
 الاشياء المتعلقة بالمادة

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجوده في الطرفين اما في اليجاد فينتقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عنده واما في الاعداد فينتقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عنده وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا الخوف انه يلزمه هذا الشك أعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً أعني في اليجاد والاعداد الا انه لما كان في الاعداد أبين لم يقدر المتكلمون أن ينقلوا عن خصوصهم وذلك أنه ظاهراً يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدماً وذلك انه اذا نقل الشيء من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدماً محضاً على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً وهذا بعينه يلزمهم في اليجاد الا انه أنفي في ذلك انه اذا وجد الشيء فقد بطل عنده ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس اليجاد شيئاً الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي اليجاد كان لهم ان يقولوا ان فعله انما يتعلق باليجاد ولم يقدر وا أن يقولوا في الاعداد ان كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعلق بالعدم وذلك ان اليجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبهم ليس له الاحال هو فيهم معدوم باطلاق وحاله هو موجوده بالفعل فاما اذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين اما أن يتعلق به فعل الفاعل واما أن يتعلق بالعدم في قلب عينه الى الوجود في فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز ان قلب عين العدم وجوداً وان قلب عين الوجود عدماً ما بان يتعلق فعل الفاعل بالنقل عين كل واحد من هذين المتقابلين الى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود فهو لا للعدم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء انه الشيء فهذا كما ترى أمر لازم لمن يفهم من اليجاد اخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة الى الموجود الذي بالفعل وفي الاعداد عكس هذا وهو تغير من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الامكان والمادة لازمات لكل حادث وانه ان وجد معدوم مجرد قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحسب واما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لان ما يلزم في الاعداد يلزم في اليجاد لكنه في الاعداد أبين ولذلك ظن أنهم ما افترقا في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعداد فقال اما المعتبر في أنهم الى قوله على ونبرة واحدة (قلت) هذا القول الضعيف من ان يشتمل بالعدم عليه لان الفناء والعدم اسمان مترادفان لم يخلق عدماً لم يخلق فناءً ولو قدرنا الفناء وجود المكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً ووجود عرض في غير محل مستحيل وأيضاً كيف يتصور أن يكون العدم بفعل عدماً وهذا كله شبهة بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية الى قوله وكذا الاعداد (قلت) اما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجاداً ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوماً ومفعولاً يسمى اعداداً ومفعولاً معدوماً ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عدماً مثل هذه الحال في الفاعل أن يكون محدماً لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتغال بهما نفس الأدمى مشغول بهما البدن الحادى عاداً انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تنس بالشهوات واغما
للذاتية انما كانت الرذيلة المتعدية اليه من الامور والطبيعية انكشف لاحقية المعقولات كلها ولدلت قضى بان الملائكة كل
مؤمن جبرياً لا يذنب عنهم شي لانهم انضوا على مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بان ان ارادنا العقل انه يعقل سائر الاشياء
فلا بد ان يعقل مادته هو العقل فكيف نفس الداعوى فكيف يحتمل ان يعقل مادته بالذات وان ارادنا ان يعقل نفسه فلا بد ان

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات معروفة فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا قام عليها برهان وماذا كثر من ان المسامحة
 من ادراك الاشياء المتعاقبة في المادة والاشتغال بها وهو منتهى في المحركات المختصة مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون مائداً آخر غير المتعلق
 بالمادة يوجد في بعض المحركات وفيه صحت ان لا يخفى انه اذا اراد العقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمة الثالثة كل موجود
 لاق مادة فهو عقل عين الدعوى كلف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية متدبر جتحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحد ما ذكر في الترتيد بل
 ما من شأنه ان يكون
 مادة ولا اذا قيل في تقرير
 الاستدلال وكل ما هو عقل
 محض فجميع المعقولات
 منكشفة له ليس موافقا
 لكلام الحق من منهم لا يتم
 ما استدلووا به هذا الدليل على
 عموم علمه بجميع المعلومات
 بل على علمه بغيره في الجملة
 كما اشرنا اليه ثم قوله ونفس
 الادعى مشغولة بالخط لا يطاق
 ما ذكره في احوال
 النفس البشرية بعد
 المفارقة حيث قالوا ان
 النفس التي لم تكن سبب
 السكالات حال تعلقها
 بالابدان فهي ان كانت
 عالمة بانها كانت صارت
 معذبة باشتياقها الى
 حصوها وعدم تذكرها من
 تحصيلها سواء كانت
 متصفة بأضداد السكالات
 كالنفوس المعقدة لا يطاق
 المضادة للحق أو لا كنفوس
 المرضى والمهلكين الذين
 لم تحصل لهم الاعتقادات
 الحقة ولا الباطلة والذين
 ان المنصفة بأضداد السكالات
 يكون عدائهم امر
 بخلافه المائد ما سلكه
 ما بقي الاشياء الى الجحيم
 لا يوافقون يكون منتهى

واذا الخواص التي توجب تغير المحل الخواص التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى
 السواد وان كان قوطم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل
 والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة بهذا
 الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية
 ان يكون الذي يلزمهم ان يكون هناك سبب أقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير
 ان يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو عين انه قد حدث في وقت الفعل
 صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب سبوعر
 ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا
 القول في غاية السقوط وان كان كالمعظم من القدماء اعني ان الموجدات في سببها لان دائم وتكاد
 لا تنتهى الحالات التي تلزمه وكيف يوجد وجود يقيني بنفسه فيقيني الوجود بغيره فانه ان كان يقيني
 بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا بغيره كان فانها
 وذلك محال وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد ضد ان شيء من جهة واحدة ولذلك
 ما كان موجودا محض لم يتصور بغيره فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا
 معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وايضا فان كانت الموجودات انما تتغير بصفة باقية في نفسها ففعل
 عدمها انما يتلصق من جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة انها معدومة
 فتدبر ان يكون البقاء لها من جهة ماهية موجودة فاذا كل موجود يلزم ان يكون باقيا من جهة ماهية
 موجودا وعدمه امر طارئ عليه في الحاجة ليتشعر هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه
 بالفساد الذي يكون في العقل والنقل عن هذه الفرقة فاستحالة قوطم ان يكون من ان يحتاج الى المعاندة
 (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان
 وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت
 الجواهر شرطية في وجودها اذ كان لا يمكن ان توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض
 شرطية في وجود الجواهر يوجب ان تكون الجواهر شرطية في وجود أنفسها ومحال ان يكون الشيء
 شرطية في وجود نفسه وايضا كيف تكون شرطية في زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية
 العدم الموجود منها ومبدأ الموجدات الجزئية الموجود منها قد كان يجب ان يفهم في ذلك الآن الجواهر فان
 ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشيء
 المعدوم لما كان نهاية وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطية
 في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي
 لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبب الذي يبقى زمانين وجوده ما يستوجب ان يكون السبب شرطية
 في وجوده ثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالذات شرطية في بقاء ماهو باقيا بالذات هذا كله مذهب
 ونفخي ان يعلم ان من ليس بضع هيولى للشيء الكائن انه يلزمه ان يكون امورا وجودية فلا يمكن فيه
 لأن البسيط لا يتغير ولا يعلب جوهره الجوهر آخر ولذلك يقول ابراهيم لو كان الانسان من شيء
 واحد لما كان يالم بذاته أي لما كان بنفسه ويتغير وكذلك كان يلزم ان لا يتكون بل كان يتكون

في ما لا يمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بانها كانت كنفوس الله ولا طفال والجفافين لم يكن لها العلم الشوقي - ولأنه ان كان
 وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها السكالات بواسطة البدن الذي هو آلة لها في افهامها فاذا وجدت في
 تحصيلها بغيرها من السكالات وكان استمداد النفس عندهم للمعاني والاشياء استمداد ناقصا يحتاج الى تكمل من الله تعالى
 الا ان الله يمتدح حتى يفهم على ما من المبادئ المفارقة مما تم استمدادها له ثم انه وجه الله تعالى عن الشيخ رحمه الله تعالى في قوله تعالى

الله تعالى والفاعل يجب ان يكون ما لا يتغير فيكون الالف في الالف بالالف والواو في الواو بالواو والياء في الياء بالياء (المتكلم) ان الفاعل
 قسمان ارادى وطبيعي وكون الفاعل فالما قبله انما يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراً
 لا قسداً واختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم
 من الله تعالى ليس الا العقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوماً فان علم الفاعل بما يصدر عنه هو بالواسطة

لا يلزم في الفعل الارادى
 فكيف في الطبيعي فان
 سوكه الحجر من فوق جبل
 قد يكون يتحرك ارادى
 بوجوب العلم باصل الحركة
 ولا بوجوب العلم باستتلا
 منه من مصادمته وكسر
 غيره (قال رحمه الله) فهذا
 أيضاً لاحواب علم عنه
 واقول هذا الاستدلال لم
 أحده في كلام أحد من
 الحكماء ولا في كلام النقل
 عنهم ولا يطابق أصولهم
 وقواعدهم أيضاً فانهم
 يسمندون الافعال الى
 طائفتين لا شعور لها أصلاً
 وأنظن انه تعبير للسلك الذي
 نقلنا عنهم وهو انه تعالى
 يعلم ذاته وذاته علمه ما عداه
 والعالم بالعلم بوجوب العلم
 بالمولود بحذف بعض
 مقدماته أعني كونه عالماً
 بالعلم وان العلم بالعلم بوجوب
 العلم بالمولود والاكتفاء
 في الاستدلال بمجرد العلية
 ثم ان القول بان صدور
 العالم عنه تعالى عندهم
 بالطبع والاضطرار
 لا بطريق الارادة والاختيار
 ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون
 بان فاعليته تعالى كفاهلية
 المحسوسين من ذوي

موجود لم يزل ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث والفساد في النفس
 فلا معنى له (قال أبو حامد) جميعاً للفلاسفة والجواب أن ما ذكرتموه الى قوله اضافة الى القدرة (قلت)
 هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند افساد افساده لكن
 لا بان افساده تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله ببقائه من الوجود الذي بالفعل الى الوجود
 الذي بالقوة فتبعه وقوع عدمه وبقائه فعل في هذه الجهة ينسب لعدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع
 عدم اثر فعل الفاعل في الوجود ان يكون الفاعل فاعلاً له أولاً بالذات فهو ما سلم له في هذا القول
 انه يقع بعدم ولا بد اثر فعل المفسد في الفاسد لزوم أن يقع عدم بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان
 الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولاً بالذات وكذلك لو كانت الموجودات الخمسة
 بسيطة لما تكونت ولا فقدت الا لتعلق فعل الفاعل أولاً بالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل
 بالعدم بالعرض وثانياً وذلك ببقائه المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيخلق عن هذا
 الفعل عدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وكذلك هو الامر عند الفلاسفة في الوجود
 والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان عدم على هذه الصفة صحيح وهو
 الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادراً أو
 معقولاً ان يكون بالذات وأولاً والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكرون وقوع عدم ان الفلاسفة ليس
 ينكرون وقوع عدم أصلاً وانما ينكرون وقوعه أولاً بالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله
 بالعدم ضرورة أولاً بالذات وانما وقوع عدم عندهم تابعاً لفعل الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من
 قال ان العالم بغيره الى لا موجود أصلاً (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله
 عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن عدم طار وواقع
 عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يمنع أن الشيء ينتقل الى عدم المحض بل عدم عندهم
 طار عن ذهاب صورة المعلوم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت مئة نذرة أي حامد لهذا القول
 معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى نادر (قلت) هو طار معقول ونسب
 الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء لانه ليس بقدر
 القادر ان يصير الموجود معدوماً أولاً بالذات أي بقلب عين الوجود الى عين عدم وكل من لا يضع
 مادة فلا يملك عن هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً بالذات وهذا كله بين
 فلا معنى للاكتفاء فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا مورا لكانت المبادئ اثنتان بالذات وهما
 المسادة والمصورة وواحدة بالعرض وهو عدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن تتقدمه فاذواج
 الحادث ارفع عدمه واذا فسد وقع عدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجوداً
 (قلت) بل يفتقر أشد الافتراق اذا وضع عدم صادر عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما ما نوضح
 الوجود أولاً والعدم ثانياً أي وضع حادثاً عن الفاعل يتصور بالضرب من الوجود عنه وهو نصب بغير الوجود
 الذي بالفعل الى القوة ما بطل العلم الذي هو الملكة في الفعل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة
 ان بعدم العالم بان ينزل الى صورة أخرى لان العلم يكون هو ثانياً وبالعرض وانما الذي يمتنع عندهم

الطائفة الجسائية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر على ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئتنا الفعل لازم
 لذاته وعدم مشيئتنا الفعل متتبع وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع المقتضى ولا يمكنه ومشيئته تعالى عندهم لا ترتب الى علم بوجه النظام
 الاكل فلا يصح الاستدلال بها على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال بينهم على علمه تعالى الى حيث يشاءه كل واحد في نفسه على ان مشيئته مريدة
 على علمه ومشيئته علميه وما ذكره في بعض احوال من ان العلم لم يترس من الله تعالى بانه لا يعلم بالارادة وما يستعمل من العلم

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفعل التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لهم المعلوم عندهم ليس العلم بالذات التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتجريك
 ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمة وكسر وغيره غير متوجسه عليهم لان تمام العلم ليس معلوم هذا للحرك فلا
 تكون الحركة بتتمامها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بها التامة على
 ان حركة الحجر ليست بفعل
 للحرك المريد ولا للحرك
 المريد فاعلا لها بل الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة الميسل
 الطبيعي والفسرى المستفاد
 من الحرك المريد والذي
 دفعه المريد بأرادته هو
 حركة أعضائه ثم يقال في
 العرف انه فاعل لحركة
 الحجر لكن الكلام في
 الفاعل الحقيقي لاني
 الفاعل بحسب العرف
 هو الفصل الثالث عشر في
 تجيزهم عن اقامة الدليل
 على أن الأول يعلم ذاته ولم
 فيه طريقان
 (الأول) أنهم يشترطون أنه
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه
 من المسلك الأول في المسئلة
 المتقدمة ثم يقولون كل
 من يعمل غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يعمل
 كونه عاقل لذلك الغير والا
 جاز أن يكون أحدنا عالما
 بالمحسنى والمخروطات
 وسائر العلوم الدقيقة
 الكثيرة المساحت المثبتة

أن يعدم الشيء الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعالى فعله بالعدم أولا والذات
 فهذا القول كما أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بمتناحه وأكثر الاقوال
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاافت
 المطابق أو تهاافت أبي حامد لتهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتهاافت من الاقوال (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بين تلبسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم
 وصاحبه وان العالم صنعتهم وقوله وبيان ان ذلك محذور عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 اجزاء فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا
 عالما ما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكل كلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم
 الا لو قام عليه برهان أو صح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهدنا الاشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة
 وهذه هي التي تسمى الفلاسفة فاعلات بالطبع واصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتعمل ضده في وقت آخر وهي التي مرادة وتختار وهذه انما تفعل عن علم وروية وانما فاعل الأول
 سبحانه منزوع عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن القاسم عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمريد هو الذي بنفسه المراد والله سبحانه لا ينفقه شيء يريد والمختار هو الذي يختار
 أحد الانفين لنفسه والله لا يعمد له حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كمت ارادته وبالجمله
 ما لارادة هي انما قال وتغير والله سبحانه منزوع عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيها عن العمل
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولا كنهه من
 تميزه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكرن عن علم الله والله تعالى قد تهرن ان فعله صادر عن علم فالجهة
 التي بها صار الله فاعلا ليس يمتنا في هذا الموضع ان كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم
 من الفاعل الا ما يفعله عن روية واختيار ويجعل هذا الحد لمطرد في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا يترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا انفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن ينفوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا عاقل الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا اخطأ في الحق
 فليس يقال فيه انه ملبس ولا الفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يظنون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا يفرق
 بين من يقول ان الله تعالى مريدا لارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم الاشياء علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ونحن نرى كل واحد اني قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع اغبره لا يفعله في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص واسمى الشمس والهوى الى أسفل
 للجبر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير متصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة الى الفعل ومن عدم الحيا الى وجوده وان هذا الانحارج رب كان عن روية واختيار وربا كان

بالدلائل القطعية وان كان لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان التفت اليه وبأنه في الاجتماع
 وذلك سفة طاعة لاهية فواجب الوجود كنهه أن يعمل كونه عاقل لا غير وكل ما يمكن بالامكان العام فواجب الوجود يجب له لما
 عرفته فواجب الوجود يجب له أن يعمل كل كنهه عاقل لا غير وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقل لا بد وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكرنا المسئلة الثاني لا يثبت كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

خاصة لذاتها المجردة فانه اذا ثبتت ذاته غير ثابته متى وكل ما كان كذلك لابد وان يغفل ذاته لان الثبوت ليس الا حضورا لما هيته المجردة
 لا مجرد القاسم بذاته فثبت انه تعالى به قل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشبهون اولاد الله تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم
 يشبهون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وقارة يعلبون الامر فيثبتون اولاد الله تعالى يجب ان يكون عالما بذاته
 ثم يشبهون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٣ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لانه فاعلا لا محجرا لانه غير منفصل عنه والفاعل منفصل
 عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منزه عن العالم فلمس هو عندهم من هذا
 الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
 فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم واشرف مما هو في
 الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
 ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا من شيء من خارج بل مسكان فضله وجوده وهو ضرورية في ذاته
 اعلى مراتب المراتب من المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نص كلام
 الحكم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ادع الله العالم
 لا من شيء وفعله شيء من الاشياء قلنا في جواب ذلك ان الفاعل لا يخلو من ان تكون قوته كقوته
 وارادته كقوة ارادته وارادته كقوته كقوته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
 والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا محالة ليس
 بها وبيننا فرقا وقد لزمها النقص كالزمن وهذا قبيح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
 التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد فعل ما يشاء كما يشاء من الاشياء وانما
 يتجرب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم ما عساه هو موطى بالقوة التي فيه من الله
 تعالى ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت طرفه عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
 فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها امثلا وجود المادة مع الصورة
 وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجوده على التركيب بل التركيب هو علة
 الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركب اجزاء العالم التي وجودها في
 التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر
 على مذهب القوم ان مع عندنا انظر مذهبهم (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) كل
 موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابا بان احدهما ان كل ما كان
 واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون
 الذي به واجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل واما
 الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يقبل باختيار ولا يفصل بالطبع فهو كلام صحيح ويبدل
 عليه ما حددناه اسم الفاعل اكن هذا الكلام بوجه ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذا التسمية غير
 معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود بذاته او موجودا بغيره (قال ابو
 حامد) رداعل الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب
 فاعلا لحيق واما احتجاجه على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا نفي عنه الفعل فاعلا
 ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الحادثة
 ايجادا يخرج امثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس نار اخرى مثلاً
 وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
 لقبول فعل النار فليست النار علة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

في المسئلة المتقدمة فتذكر
 والذي يخص الطريق
 الاول هنا ان يقال لا نسلم
 ان كل من عقل غيره
 أمكنه ان يعقل كونه
 عا لا لذلك الغير ولم يجوز
 ان يكون من خاصية بعض
 المجردات ان يعقل
 المعقولات ويمتنع عليه
 ان يعقل انه يعقلها
 والقياس على ما يحده
 الانسان من نفسه لا يفيد
 حكما كليا يقينيا
 في الفصل الرابع عشر
 ابطال قولهم ان الاول
 لا يعلم الجزئيات على وجه
 كونها جزئيات
 قالوا الجزئيات المنشكة
 سواء كانت دائمة كاجرام
 الافلاك الثابتة على
 أشكالها او متغيرة كالمركبات
 العنصرية التي تكون
 وتفسد لا يعلمها الاول تعالى
 من حيث هي جزئيات
 منشكة بل يعلمها على
 وجه كلي لاعلى معنى انه
 لا يعلم الاماهية الكلية
 فقط بل على معنى انه يعلم
 الاماهية الكلية موصوفة
 بصصفات كلية ايضا
 لا يتجمع في الخارج الا في
 شخص واحد فيحصل علم

كلى مطابق لخصوص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات
 المتغيرة الزمانية سواء كانت منشكة كالاجسام او لا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
 الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيما لا يكتنه يعلمها علمها متعاليا عن الدخول تحت الازمنة متاعتمارا وصفها الثلاثة فلا يعزب عن علم
 متعال ذرة في الارض ولا في السماء مثلاً يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والنجم كذا درجة وبين منطقة في فلكهم ما تقاطع

على التماثل فيحصل لهم بحركتهم المتعاقبة يوم كذا يات تسكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فينوس في الأرض
بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المتعاقبة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم
منه مخلوقه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأرضة بالنسبة
الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ مخلوقه عن ادراك بعض ما هو واقع

وهذا الخبر يظهر ضعف
ما ذكره الامام الغزالي
رحمه الله من ان هذه
القاعدة يعني عدم علمه
تعالى بالجزئيات على وجه
كونها جزئيات يلزمها ان
زيدا لو اطاع الله او عصاه
لم يكن الله عالما بما يعبد
من احواله لانه لا يعرف
زيدا بعينه فانه شخص
واقعه حادثه بعد ان لم
تكن واذا لم يعرف الشخص
لم يعرف احواله واقعه
بل لا يعرف كفر زيد ولا
اسلامه وانما يعرف كفر
الانسان واسلامه مطلقا
كلما لا يخصوص بالاشخاص
ولزم على هذه القاعدة
ايضا ان يقال تحدى محمد
عليه الصلاة والسلام
بالنبوة وهو لم يعرف في
تلك الحالة انه تحدى بها
وكذلك الحال مع كل نبي
معين وانه انما يعلم ان من
الناس من تحدى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا
واما النبي بشخصه فلا
يعرفه فان ذلك يعرف
بالحس والاحوال المصادرة
منه لا يعرفها لانها احوال
تنقسم بانقسام الزمان من
شخص معين ويوجب

وايضاً لا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى وبالجملة تدبر بدن
الحيوان تدبيراً الوهمياً من هذه الهلك الحيوان كما يقول جالينوس وبهذا التدبير قسمه حيا وبعدهم هذه
القوى فيه يسمى ميتاً (ثم قال) فان معنى الجسد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمى فاعلا براد
به انه يقدر فعل المراد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مراد واما اذا اراد به انه يخرج غيره من
القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم
بالضرورة (قلت) اما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مراد والى غير مراد يتحقق ويدل عليه حد الفاعل
واما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون يعلم ويعبر علم فاعلا لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم
فكانت القسمة ههنا واما قسمة العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم الى الوجود غيره من
لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى حذار ان يراد ان ينقض انه استعارة (ثم قال) واما قولكم
الى قوله وهو عالم بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احد في خطئه فان ما خرج غيره من العلم الى
الوجود أى فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكونه حد
الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبيعته والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك
وانما هي قسمة جنس وان كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلا فاعلا بالطبع وفاعل بالارادة
قسمة صحيحة اذ يخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال ابو حامد) الا انه لما
نصرت الى قوله هؤلاء الغيباء (قلت) هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان ياتي بمثل هذا التشبيه الباطل
والعلة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان احد الاقوال نظر
بعينه وبغير عينه وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر الحقيقي وتبينها
له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقي من اول
الامر ان يقبده انظر بالعين فربما من ان يكون ههنا واما اذا قال فعل بطبيعته وفعل باختياره فلا
يختلف احد من العلماء ان هذه قسمة للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لمكان قوله
فعل بطبيعته مجازا ووافاعل بالطبع أثبت فعله في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع
لا يعمل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس بخصوصهم ان يعكسوا عليهم
فيقولون بل قوله فعل بطبيعته هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية
الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل وثوري في الموجودات فان كان الفاعل الذي في
الشاهد هكذا فمن أين ثابت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم وارادة
(قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل قسمة الفاعل الى قوله من غير متزند (قلت) حاصل هذا
القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقة بالاجزاء
جواب جدي ولا يعتبر في الجواب (قال ابو حامد) مجيبا للمسلم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا بالاجزاء
(قلت) هذا الجواب هو من افعال البطالين الذين ينتقلون من تغليب الى تغليب واما ابو حامد اعظم مقاما
من هذا ولكن اهل زمانه اضطربوا في هذا الكتاب ليعني عن نفسه القطة بأنه يرى رأى الحكماء
وذلك ان الفعل ليس ينسب احد الى الآلة وانما ينسب الى المحرك الاول والذي قتل بالذرة والفاعل

ادراكا على احتلالها انفسا فيلزمهم استئصال الشرائع بالكيفية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم
الجزئيات الجسمانية عندهم كما تعلمها الجحوشنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الاعلى معلوم دون ما عداه
وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احواله واقعه على وجه يتميز به كل منها عن الآخروا قاتن المعينة لانه لما لم يكن
بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضه اذ وقع الآن وبعضه في الماضي وبعضه في المستقبل لتعاليه عن ادراكه

تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلامه من الاشخاص واحداً واذا كان المبحث يتميز بهذه كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء احكام الشرائع واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت دائمة او متغيرة انما يكون بالآلة جسمانية متحركة والاولى تعالى مجرد بالكلية والحجج رد بالكلية لا يدرك بالآلة جسمانية والا لا يمكن مستكلاً بالمادة كالنفس فلا يكون مجرداً عنها فتجرداً تاماً وهذا محال (واجب) بان لا نسلم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشككة لا يكون الا بالآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها

بمصول صورها عند ادراك وهو مجزوع ولم لا يجوز ان يكون العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزدنا به لو كان العلم اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الاول تعالى عالماً بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه واجب بان لا نسلم ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لافي الخارج ولا في العقل وقد ردد هذا مكابرة وعلى اصل الاعتزال لا اشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمازرو بكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتغيره من غير ان يكون له وجود

بالحقيقة والناهي آلة القتل ومن احرقته النار من غير ان يكون لانسان في ذلك اختيار ايسر يقول احدائه احرقته النار مجازاً فوجه التعاطي في هذا انه احتج بما يصدق مركباً على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع التسطاطين مثل من يقول في الزنجي انه ابيض الانسان فانه ابيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مردياً باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع ان كل ما يمكن وانما يقولون انه ليس مردياً بالارادة الانسانية (قال ابو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل نحن نفي الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليماً القول لخصوصهم ان الله تعالى ايسر هو فاعلا وانما هو بسبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي لانه يلزم الفلاسفة ان يكون الاول مبدءاً على طريق الصورة فلا كل على جهة ما لنفس مبدء الجسد وهذا ليس بقوله احد منهم (ثم قال ابو حامد) مجيباً لهم قلنا نعرضنا الى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) اما هذا القول فلزم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأفوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبيع ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين الخوضين فليس ما قاله كشاف عن تلبسهم وانما التلبس انه نسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال ابو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلاً لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قديماً لذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل اصلاً واما ان كان قد عاين في حدوثه وانما ليس لحدوثه اول ولا منتهى فان الذي افا بالحدوث الدائم احق باسم الاحداث من الذي افا بالاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به اولى من اسم القدم وانما سميت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيباً عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه اسقط منه احد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود او بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق بكما ما جعلا والحدوث ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدماً ولذلك يستحيل ان يتعلق بكما ما فقد نفي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ايسر شيئاً غير يتعلق بالفعل بالوجود اعني ان قيل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى موجوده والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا يتعلق من هذا الشئ الا ان ينزل ان العالم لم يزل يقرن بوجود عدم ولا يزل بعد يقرن كالحال في وجود الحركة وذلك انما اذا تم احتياج الى المتحرك والمحققون من الفلاسفة يرون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع البراري سبحانه فضلاً عما دون العالم العلوي وبهذا تنافى في المناقشات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقرن بها عدم يحتاج من اجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال ابو حامد) واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجمله فلا يصح هذا

القول

لا في الخارج ولا في الذهن على ان ما ذكر كلام على السند فله تأمل

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية هو حسب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لامحالة جهلاً لا راعياً العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجوده اذ هو حقيقة معدوم لا موجود ثم افادوا جده فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعده بان يعتقد انه معدوم في زمان هو معدوم فيه

الذي بقي ذلك العلم بعد تكملة كان به لا أيضا واذ لم يبق ذلك العلم وحده علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عينا وشيئا لا حتى يتغير في
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو العلم فإذا تغير العلم لم يترك في ذلك تغير الإضافة فقط بل يتغير وصفة
الذات العامة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥

مستأنف له إضافة
مستأنفة بخلاف القدرة
فيكون التغير فيه تغيرا في
صفة حقيقة بسيطة في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأجيب)
عنه بأن العلم إما إضافة
بصفة وتغير الإضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم أوصفة حقيقة
ذات إضافة ولا نسلم أنه
يلزم من إضافة تغيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وأما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للمعلوم
فانه حينئذ لا يتصور أن
يتعلق بمعلوم آخر وان
يكون علمه بل كل صورة
فانما يكون علما بما هي
صورة له فقط دون ما عداه
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للمعلوم
ولم لا يجوز أن يكون صفة
واحدة لها إضافات
وتعلقات متعددة بحسب
تعدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم الاتغير تلك
الإضافات دون الصفة
كافي القدرة (وأجيب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بأن الشيء المعين قبل
حدوثه يعلم عنه أنه معلوم

القول وهو أن يكون الوجود من الفاعل الموجد متعلق بالوجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لأن يتوهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجودا فان الموجد
المفعول لا يكون موجودا فاعل فان كان كونه موجودا عن موجد أمر إذا علم على جوهره لم
يلزم أن يظل الوجودا باطلا هذه النسبة التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وإن لم يكن
أمر إذا علم كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجودا فتح باب بقوله ابن سينا وهو هذا لا يصح في
العالم لأن العالم ليس موجودا في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له
والله الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يذكره من الصور والمفارقة للواد
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هذا هو تصورهم وهو تصورهم وان العلم إنما
خارج المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) أن الفعل
التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن لم
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن
ههنا صوراً مفارقة للواد وجوداً هو تصورهم وان العلم إنما خاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة (والجواب) التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المتحرك
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم أن لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا
لكن الفلاسفة يزعمون أن الموجودات ما فصولها الجوهرية في الحركة كالرياح وغير ذلك وإنما
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجودات لا تزل أحق بالوجود من الموجودات الغير الأزل
كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العالم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العلم بعد وجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد
تمامه والفراغ منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتقدم وقد قلنا
نحن أن من رام منه ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان هكذا فالعلم يقتصر إلى
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العالم كائناً في
الحركة وكون صورته التي بها أقوامه وجوده من طبيعة المضاف لأن طبيعة الكيفية أعني الهيئات
والمكانات المعدودة في باب الكيف فكل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه وإذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاسم ما ويرفع هذه الحيرة التي نشأ
للناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة فإن قيل إن اعترفتم إلى قوله إلى
الله تعالى (قلت) أما في الحركة مع المتحرك فصحيح وأما في الموجد الساكن مع الموجد له أو فيما ليس

وانه سيكون موجوداً فإذا وجد يعلم بالعلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجوداً فإن علم أن زيداً قد دخل البيت قد حصل
القدرة على العلم أنه قد دخل البيت الآن إذا كان علمه هذا مستقراً لا عقلية من بطله وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر محدود يعلم به أنه دخل
الآن طرأت الغفلة عن الأول وكذا من علم أن زيداً ليس في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها علم بالعلم الأول أنه لم
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد يعلم به أنه لم يكن فيها طرأت الغفلة عن الأول وردها الجواب بوجود (الأزل) حقيقة أنه

سيع غير حقيقة أنه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العالين فيكون العلم بأحد هـ غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف التام في دون اختلاف العلم بخوازان يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لأننا نقول) ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لأن العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا

واحد لم يختلف شرطهما
فمنا عن الثاني (الثالث)
يمكن العلم بأنه عالم بأنه
سيقع في الجلة مع الجهل
بأنه عالم بأنه وقع من جميع
أوجهه وغير المعلوم غير
المعلوم فلا يرد ما يتوهم أن
هذا الوجه انما يدل على
تغير العلمين بالاعتبار
لأن الذات كما هو المراد إذ
الشيء الواحد لا يجوز أن
يكون معلوما باعتبار
مجهول باعتبار آخر (وتحقيق
كلامهم في علمه تعالى
بالجزئيات) هو أن الأشياء
الزمانية التي لها متعلق
بالزمن ولا يمكن وجودها
بدونه هو ما يكون تغيرا
تدرجيا كالحركة وما
يتبعها فإن لها موهبة منظمة
على الزمان تمتنع وجودها
بدونه أو قد يكون كالمكون
والفساد أو ما يكون محلا
للتغير على أحد الوجهين
كالاجسام فإن الجسم من
حيث ذاته ليس مما
لا يحصل الا في الزمان أو
في طرفه لكنه لا يكون محلا
للتغير يستلزم الزمان ولا
يوجد بدونه وأما ما لا يكون
تغيرا ولا محلا له كالمبدأ
الاول والعقل المفارقة
فانها ليست تغيرا ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يتحرك ان فرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فلو تكن هذه النسبة انما وجدت
بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح
الآن عرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا
فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا فاعلموا ومنه واعلمه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه
حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هو س
وتخليط (قال أبو حامد) مجيئ الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نخيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم
قال) مجيئ عن الفلاسفة فإن قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن
الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بأن الله فاعل بأنه علة فاعلموا مع المعلوم وهذا انصراف منهم
عن قولهم الاول لأن المعلوم أنما يلزم عن العلة التي هي علة فاعلموا بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكان
أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله عالم بأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا
يزال أي لم يزل مخرجه من المبدء الى الوجود ولا يزل مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قديمة اذ رتب بين آل
ارسطاطا ليس وآل ادلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك فإنه يصنع
للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطا ليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون في مثل هذا الشك
وقالوا انه لا يرى أن العالم صانع فاحتاج أصحاب ارسطوان بحجبه وافية بأجوبة تقتضي أن ارسطو يرى
أن العالم صانع او باعلا وهذا يبين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو أن الحركة عندهم في الاجرام
السمائية بها يتوهم وجودها فاعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم
وجودها الا بالحركة فاعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا يبين عندهم انه معطى الوحدةانية
التي بها صاروا عالم واحد ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود
الاجزاء التي وقع منه التركيب لأن التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المبدء الاول سبحانه
مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لأنه حركة وانما معنى القدم فيه أنه لا اول له ولا آخر
ولذلك ليس يعنون به قولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لا يكونوا حركة وهذا هو الذي لمسلم
تفهيمه الاشعرية عندهم أن يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم
أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم فاعلا لانه تعالى الى قوله
بوجوب أصلهم (قلت) اما إذا سلم هذا الأصل وانتم في عصر الجواب عنه لكنه شيء لم يقله الا الملة آخره
من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيئ عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته الى قوله كما سبق (قلت)
حاصل هذا الكلام أن الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل
الفاعل ويكثر اما من قبل الموراد ولا مواد عنه أو من قبل الآلة ولا آله معه فلم يبق الآن يكون
من قبل المتوسط بان يصدر عنه أولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد
الكثرة (ثم قال) راداعليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا الواحد (قلت) هذا

للتغير فلا متعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة الى الماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التي
تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله في تلك الامتدادات واما
حالها في تلك الامتدادات ولا حالها في تلك الامتدادات فلا تعلق له بالمكان ولا تنقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد متوسط فذاته
تعالى لمسلم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بهم و في حقه خال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة الزمان بالقياس الى ما تختص بجوهره بل كان نسبة تعالى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب اوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لامن حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب اوصافه الثلاثة اعنى الحالية والمضى والمستقبل ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماض والمستقبل ٤٧ بالقياس اليه تعالى فقدم ادراكه

الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء انفسا اليه تعالى في الحال او الماضى او المستقبل ولم يعلم على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية مختصة بارصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يتفنع بنفس قصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلا من بعض الوجوه تعالى عن قول المبلطن علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من ان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعالم التام بخصوصية الالهة بوجوب العلم التام بخصوصية

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الاول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد اعنى ان تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا الغالب يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات واما من قدم الموجودات الفارق والموجودات الهولاني المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقي اليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقي اليها الموجودات العقول فاجعل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصور وجعل بعضها ابيض فاعلات الى ان ترتقي الى الحرم السماوى وجعل الجواهر المعقولة ترتقي الى مبدأ اول هو مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فباقى المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الاول للعالم الفخمس الجزئى وهم يظنون الفخمس البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على ان المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصل انطلقوا من ان جاءات الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الراى الاقدم من هذا وهو ان المبادئ الاول اثنتان احدى للغير والاخر للشر وذلك انه لا يمكن عندهم ان تكون مبادئ الاضداد واحدة وراوا ان المتضادة العامة التي نعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وراوا انها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مديري المدن اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا واعتقدوا المكان وجود الخير في كل موجودات الشرحدات بالعرض مثل العقوبات التي يصنعها مديروا والمدن الفاضلون فانها شرو ووضعت من اهل الخير لا على القصد الاول وذلك ان ههنا من انخيرات خيرات ليس يمكن ان توجد الا ان يشوبها شئ كالخال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير اثر من عدم الخير الكثير لكان الشر اليسير فلما تقر بآثاره عندهم ان المبدأ الاول يجب ان يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد اجابوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انا جاءت من قبل الهولوى وهو انكسار ورس وبعضهم زعم ان الكثرة انا جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات واول من وضع هذا افلاطون وهو آفته راي الان السؤال ياتي في الجوابين الآخرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزم الكثرة في الواحد لازم له اعنى فيمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا وما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدور اول جميع الموجودات المتغيرة فالكلام في هذا الوقت مع اهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة واما ما اعترض به ابو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الاكثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بها تين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اسباب

بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية اعما هو في حقيقة الابانة نسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يقتضي ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو وكذلك لا يقتضي ادراك ما يصدر عنه الى صورة اخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

واذا كان كذلك فكثير من الاشياء بالصور التي تتصورها وتصورها ولا تحتاج في تدبر تلك الصورة وادراكها الى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فبما لا تدركها بذاتها كما تدرك غير هابها مع كونها لم تصدر عنها بانفرادنا بل بعشاشرة من غيرنا فإما يصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بعشاشرة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يقتصر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيه كونه المدرك محال للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكها ولو كان شرطها لما أمكن لنا ادراك ذواته والاشياء الحاضرة

لنذاتنا ولو أمكن حصول الصور لنا من غير الحصول فيحصل الادراك أيضا من غير حلول فان الحلول إنما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التدبر والادراك فاحتج اليه بالعرض بالذات وحصول الشيء لعلمته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعاقبه القابلية في كونه كذلك فالفاعل الفاعل لذاته محال لذاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه فهو عاقل لما من غير أن يحل فيه فإذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار الاعتبارين فكذلك وجوده الاول وتعلق الواجب اياه لان ذاته علة لذاته معلولة الاول وعقله لذاته علة لعقله لذاته المعلوم الاول والتجسد العائنين في الوجود ومع تغيرهما الاعتباري يقتضي استخداما في الوجود مع التغيرات الاعتبارية بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي هو اول العقول لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنة لتحل ذات الاول تعالى ثم لما كان لا وجود له من الوجود معلول الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة التي هي صورها التي تدركها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل في

لعض وترقى كلها الى سبب واحد ومن جنسها وهو اوله في ذلك الخلق وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت من كثرة هذه المادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة والاجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا وصورها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبهذه من بعض سواء كانت صور الاجسام البسيطة التي في المادة الاولى الغير كائنه ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا ان كان بذوه على أصول ومقدمات كثيرة تتبين في صنائع كثيرة وطوائع كثيرة فبعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فإسماؤهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه الامفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا غير عليهم كيفية وجوده الكثيرة عنه حتى اضطرهم الامر ان يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم ان كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن أصولهم لان العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة وهذا كما ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول بالاشراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بفعل دون مفعول وبهذا استدل ارسطو على ان الفاعل للعقول الانسانية يعقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدل على العقل المنفصل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكم ان الاشياء التي لا يجمع وجودها بالابدية بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها او اذا كان ذلك كذلك فعلى الرباط هو معطى الوجود واذا كان كل مرتبط باخرية بط معنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحدا مفرقا قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد اعلى معطى معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتوزع على الموجودات بحسب طبيعتها او يحصل عن تلك الوحدة والمطاة في موجوده موجود وذلك الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذي هو البار وترقى اليها جميع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والمالم يكن من قبله وقب على هذا وتصور هذا المعنى لم يكشفه كثير من حابعه كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فمن ان ههنا وجودا مفرقا من جهة واحدة واحدة بها جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد مفرقا واحد وجب ان توجد الكثرة او تصدروا

كيف

هو اول العقول لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنة لتحل ذات الاول تعالى ثم

لما كان لا وجود له من الوجود معلول الواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة التي هي صورها التي تدركها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل في

وقد ثبت من غير أن يكون في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتهم من غير لزوم محال من الحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره (و رده عليه) أنا لا نسلم أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نتج في أدراك الصورة إلى صورة أخرى فكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في أدراك مصدره إلى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيافي الإدراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل والمفعول متخالفين ٤٩ في الحقيقة ويكفي في الإدراك

الحصول للفاعل دون الحصول للمفعول وعدم كون حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره دون حصوله لفاعله أو كونه حصول الشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول للغير من حصوله لفاعله انما يفيد لو كان المتعبر في الإدراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للفاعل وهو ممنوع والحاصل أنه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشيء أمراً عرضياً بالنسبة إلى ما يصدق عليه من الخصائص ويكون المتعبر في الإدراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذي هو العرض حاصل في ضمن المعرض الذي ليس معتبراً في الإدراك حصول الإدراك وقوله لو كان كون المدرك محلاً لصورة المدرك ومثاله شرط في الإدراك لما أمكن لنا الإدراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقاً في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكيم فليكن أن تبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الألهي حتى صار ظنياً (قال أبو حامد) بجميعا عن الفلاسفة فإن قيل فإذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كما تعرض على الفلاسفة من ابن سينا إلى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها أيها الحركة والقهم عنها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انما مع ان المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للواد وانما ليست بأجسام لم يبق وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه الامن جهة ان المحرك أمر بالحركة ولذلك لم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ذاتة تملك ذواتها وتعدل مبادئها بالحركة لها على جهة الأمر لها ولما تقر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم اذ ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها وضح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل انها التي أفادت الأجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسمياً ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاض بالقوة من قبل المقركات وضح عندهم ان هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيهما ولو لا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فأقوا يلهم مسطورة في ذلك فينبغي ان أراد معرفة الحق أن يقف عما هم من عنده وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما مع عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمورا المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل شيء أمراً وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً وما أحاط به ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلومة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمره ما موررون كثيرين وأوائل تلك المأمورين لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لدون المأمورين الا بالمأمورين لو جب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه أعطى كل شئ وجوده في أنه مأمور ولا وجود له الا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخالق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

٧ - تهافت ابن رشد في الادراك لجواز ان يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة له وحصول الصورة والمثال كافيافي الإدراك ولا يكون حصول المفعول له المجردة كافياً في إدراكه أي لا احتمال أن تكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرطاً على البديل في الإدراك كافيافي دون الرابع وأيضا لو كان علمه تعالى بالأشياء عارفاً عن وجودها لم يكن علمه تعالى بها متقدماً بالذات عليها لا متفاناً تقدم الشيء على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها متقدماً

تعد بغيرها فيكون الأول تعالى فاعلم اننا الطبع لا بالارادة مع انهم لم يتدبروا الى ذلك بل تدبروا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدسوته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعلمت ان است كفاهية المختار بن من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاهية الجسورين من ذوي الطوائع الجسمية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات وهذا المدور وما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم اعتمادا في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين واحدة في حقيقة العلم ومهما خلت الاضافات اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فيرود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجساد المطلق وهذه مختلفات لاحتمالها لاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا تماثلت ما يصدق بعضها من البعض والعلم بالحيوان لا يصدق العلم بالجساد ولا العلم بالنبات يصدق العلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من جميع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابراهيم سدهنا وهذا كله يزعمون انه قد بين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها وهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شأنا هذا الشأن من التعليم فهو لا يذم محبوب عند الجميع واخذ المذمومات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماهونا ظهر له ان الاشياء التي هي حية عاملة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واما ان ذلك ما هو مشاهد بالنسب وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثابت لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماهونا وحفظه من الحيوان والنبات والجساد ذلك معروف بنفسه عند التأمل فانما هو الاقرب الشمس وبمدها في تلك المسائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر كون الاسطقات المائي وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقات الهوائية وقل تولد الاسطقات المائي وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمت ريسنا وهذه الافعال التي تلقي للشمس من قبل القرب والبرد الذي لها اثارها من وجود موجود من المكان الواحد به تلتقي للشمس بجميع الكواكب فان اكلها اذلا كما ناله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورانية واعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نسه السكاك العزيز على العناية بالانسان لتضيق جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه عزرايم الليل وانها فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتفطنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة وبزبد اقتناعي ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الحسية المظلمة الاجساد التي هي عالم تقدم الحياة بالجله على صغرها واهوا حساسة اقدارها وقصر افعالها وتطلام اجسادها وان الجودا الهى افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها والاجسام الحية التي هي عالم على القطع انها حية فان الهى لا يدبره الا حى اكل حية منه فاذا

منطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانما تعلم ان هذا الازام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الجهة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فما ذكره من انهم يريدون غير تام في الجواب وقوله فيوجب اختلافها لا يتبع مددها مع التسائل غير صحيح (قوله) اذا تماثلت ما يصدق بعضها من البعض ان اراد في جميع الاحكام فيمنوع والالم

بصورتهما بل بين اثنين أملا وان أراد في بعض الاستقام ولها يجب ويمكن وتتمتع قسما ولكن لا نسلم ان العلم بأحد الشئين لا يستلزم
 أن علم بالأخر فيه **الفصل الخامس عشر في إبطال قولهم أن السمت متحرك بالارادة** قالوا ان الاجرام الفلكية تسير وانما لها
 نفوس متعلقة بأجرامها نسبت اليها كنسبة نفوسنا الى أبداننا فكذلك ان أبداننا تتحرك بالارادة لغرض من الأغراض الجزئية فكذلك
 الأفلاك وهذا الدعوى وان كانت من الأمور المكنة فان الله تعالى قادر على أن يحلق **٥١** الحياة في كل جسم فليكن كان أو

عنصر ياصغيرا أو كبيرا
 مستديرا أو مضلعا يمكن
 الشان في اثبات وقوع
 ذلك بطريق القياس
 العقلي وجبتهم التي عسكروا
 بها هي ان قالوا الفلك جسم
 متحرك بالذات وكل جسم
 متحرك بالذات فحركته
 اما طبيعية أو ارادية أو
 قسرية لأن مبدأها اما
 خارج عن المتحرك ممتاز
 عنه في الوضع والاشارة
 أولا الحركة القسرية
 والى في لا يخفى من أن
 يكون له شعور عما صدر
 عنه من الحركة أولا الاول
 الحركة الارادية والثاني
 الطبيعية لا جائز أن تكون
 حركات الأفلاك طبيعية
 لأن كل وضع يتوجه اليه
 المتحرك بالاستدارة يكون
 ترك ذلك الوضع هو عين
 التوجه اليه فيكون
 المهرب عنه بالطبع
 بعينه مطلوبا بالطبع في
 حالة واحدة بل يكون
 المهرب عن الشيء عين
 طلبه وأنه محال بداية ولا
 جائز أن تكون تسرية لأن
 القسرية انما يكون على
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة الحية بنا ونظر الى أصل ثالث وهو واتم
 عنايتها بما هيها في غير محتاجة اليها في وجودها علم انها موروثة بهذه الحركات ومهترة لما دونها من
 الحيوان والنبات والجمادات وان الأمر ما غيرها وهو غير جسم ضرورية لانه لو كان جسمه كان واحدا
 منها وكل واحد منها مهتور بما دونها من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده
 وانه لو لمكان هذا الأمر لما اعتدت بما هيها على الدورام والاتصال لانها مديرة ولا منفعة لها خاصة في هذا
 الفعل فاذا انما يتحرك من قبل الأمر والتكلف الجرم المنوجده اليه المحفوظ ما هيها واقامة وجوده
 والأمر والله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أيتنا طائفتين ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسا نارأى
 جمعا عظيما من الناس ذوى خطر وفصل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك
 الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها الا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون
 بتلك الأفعال وان لم أمرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العارية بغيرهم المستمرة هو على قدر
 منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى
 وكذلك نرى ابراهيم ملككوف السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكبدية ذوات اجسام تخضع جسمه الكلي كأنه اخذ من
 يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان الجماعة كل كوكب أمر خاصا بهم رقبيا عليهم من قبل
 الأمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت أمر واحد
 وأوائل الأمرو وهم المشهورون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الأمر في حركات
 الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي ثيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع
 أمرين وترجع السبع الى ثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الأمر الاول سبحانه
 وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الاجسام أعني السماوية وألم
 بعلم وكيف ارتباط وجودها بالأميرين الأمر الاول وألم بعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من
 ذاتها أعني قد عمن غير علة ولا موجد لجاز عليهم ان لا تأتوا لأمر واحد فاما بالتصغير وان لا تطعمه
 وكذلك حال الأمرين مع الأمر الاول واذا لم يجوز ذلك عليهم فانه لك نسبة بينها وبينه أقنضت لها السمع
 والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع
 عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هذا لك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقوم
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عبادا وهذا الملك هو
 ملككوف السموات والارض الذي أطاع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى
 ابراهيم ملككوف السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الأمر كذلك فانه يجب أن لا تكون خلقه هذه
 الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي هيها وان العقل الانساني يقهر عن ادراك كيفية
 ذلك الفعل وان كان يترف بالوجود في رام أن يشبهه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما
 فاعل بالحق الذي يوجد به الفاعلات هيها فهو شديد الغلبة عظيم الرلة كثير الوهلة فهذه امرأ قصى
 ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات الخلق لها في انه ليس بجسم وانما مادونه

لا طبع ولا قسروا ايضا لو كانت حركاتها قسرية لمكانت على موافقة القاهر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها
 في المناط في الاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا لامن بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
 فتعبر أن تكون ارادية (وجوابه) اننا لا نسلم ان الادلة متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الادلة متحركة هي المشاهدة
 وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الأفلاك وانما ثبت حركاتها الوامتنع الخرق عليها ومحال وما ذكره من الدليل على

لمتنازع الخدق عليهم ان انما لو كانت قائمة للخرق لمكانات اجزاءها فبالله الخدق في ذلك لمكانات ان تكون اليهات متحدة فلهذا اذا انفرد في لا يكون
 الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليم انما يتيم في المحدود دون ما عداها واما الطبيعيون فيعتددهم في اثبات كون الافلاك متحركة
 بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والحاذة ما هو عليه بحسب ذاتها والا لمكانت متخالفة
 في الطبيعة لاختلافها في الموازن ٥٦ فلا يكون الفلك بسيطا فاضى وضع يفرض له فهو وحالة يمكنه الزوال نظر الى ذاته وامكان زواله

من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو
 حدوث الاجسام التي نشاهد احوالها المتكاثرة ونفسها بمرجدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير
 مفضية بهم الى ما قصدوا وبينا في موضعين هذا من قوانيها بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله
 تعالى واذا قد تقرروا هذا فارجع الى ذكر شئ مما يؤوله ابو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة
 ونعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال ابو حامد) راداعلى الفلاسفة
 قلنا ما ذكرتموه من حركات الى قوله الاغليات الظنون (قلت) لا يبعد ان يمرض مثل هذا الجهال مع
 العلماء والجمهور مع الخواص كما يمرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانع اذا اوردوا صفات
 كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ونضروا الافعال العجيبة عن افعالهم الجهور وظنوا انهم مبرهونون
 وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرهين من العقلاء والجهال من العلماء وامثال هذه الاقاويل
 لا ينبغي ان يتلقى بها آراء العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر
 الآراء التي حركتم اليها هذه الاشياء حتى يقايس بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو بطلانها
 (قال ابو حامد) فتدخل هذا كلام في قلوبهم واجب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا يخصر
 وليكن رد الى قوله غير ابرار اوجود الممكن (قلت) اما قوله ان قوانيها في الشئ انه يمكن الوجود لا يخلو اما
 ان يكون عين الوجود او غيره اى معنى رائد اعلى الوجود فان كان عينه فليس بكثرة دلائل في اقوالهم ان
 يمكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود قد
 كثرة وذلك خلاف ما يضرع من فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا ذلك ان واجب الوجود ليس هو
 معنى رائد اعلى الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته
 وكما انها رجعة الى نفي العلة اعني ان يكون وجوده ملول عن غيره فكأنه ما اثبت لغيره سلب عنه منزلة
 قوانيها في الوجود الله واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الوجود معنى رائد اعلى ذاته خارج النفس
 في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود ابيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك
 واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقضيتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده
 بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج
 النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا لابهلة فهو
 يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود اى مسلوبا عنه
 صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلته
 والذي هو واجب لعلته ليس واجبا لنفسه فلا يشأ احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية اى
 قائمة للذات ولا رائدة على الذات وانما هي احوال سامية او اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه
 ليس يدل على معنى رائد اعلى جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ان سبنا
 فقط ان الواحد معنى رائد اعلى الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسأنا في هذه
 المسئلة واول من استنتج هذه العبارة هو ابن سينا اعني قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك
 ان الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال ابو حامد) الاعتراض الثاني هو ان تقول عقله الى قوله ولا

يقتضى صحة انما قال كل
 واحد من تلك الاجزاء الى
 وضع الآخر وذلك بالحركة
 المستديرة فهي على الفلك
 جائرة وهي لا تنصو ولا
 بانيل لان الميل هو الالة
 القريبة للحركة فيجوز
 ان يكون في الافلاك ميل
 مستدير فوجب ان يكون
 قيامه بميل مستدير لان
 امكان الميل يدل على
 امكان المبدأ والمبدأ هو
 الصورة النوعية التي
 لا يجوز ان تكون بالقوة
 في الفلك الذي هو حاصل
 بالفعل ووجوده مبدأ
 الميل المستدير في الجرم
 البسيط دل على انه لا عائق
 فيه عن ذلك الميل بحسب
 الطبع والعائق الخارجى
 ايضا امتنع اذ لا عائق عن
 الحركة المستديرة من
 خارج الاذوميل مستقيم
 او مركب بمتنع وجوده
 عفسد الاجرام السماوية
 ووجود مبدأ الميل وعدم
 العائق يدلان على وجود
 الميل بالفعل فحقها ميل
 مستدير بالفعل بحسب
 الطبع فهي متحركة
 بالاستدارة هذا ما ذكره
 الطبيعيون وهو ايضا غير

تام (اما أولا) فلانه معنى على البساطة وذلك لانه لا في المحدود دون ما عداها
 (واما ثانيا) فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والحاذة للاجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لانه لا يستلزم جواز الحركة
 عليها الجواز ان يكون زوال الوضع والحاذة بحركة غيرهما بما اعتبر تلك الحاذة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية
 (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليهم بالنظر الى طبيعتها لمكانت متحدة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبيعتها بعبارة عن اقتضاء

يعقل

عليها بالعدم حركتها التي سكونها ومكانها وجوب الوضع لطبايع الأجرام فلولا تحرك الحركة عليها لزم أن يحجب الوضع بالنظر إلى طوائفها
هذا خلاف وأيضاً فإن النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا أن ماسوي الفلك من العناصر والمركبات
بجملها لا تتغير أصلاً فلا شك أن النصف الأفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والالزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فبالنظر إلى طبيعتها ما يجوز
أن يصير الأفوقاني تحتانياً

وبالعكس وما ذلك إلا جواز
الحركة عليها إذا فروض
أن ماسوي الفلك لا يتبدل
عن حاله لانا نقول لأنسلم
أن معنى اقتضاء طبائعهما
السكون وجوب الوضع
لطبايع الأجزاء فانه لا يكفي
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الأجزاء فقط
بل لابد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر به الوضع
والمخاداة معه وهو ظاهر
فلا خلاف والفوقية وال التحتية
لنصف الفلك اعتبار
محض منسلاً لأصل له بل
الواقع أن النصف من
الفلك محاذ لنصف من
الأرض ونصف آخر منه
محاذ لآخر منها والنصفان
من الفلك لا يقتضي
طبيعتها محاذاً لنصف من
الأرض بعينهما ولكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة
على الفلك بل يكفي في ذلك
جواز الحركة على الأرض
قسراً أو طبعاً ولا ينافيه
اثباتها على حالها (وأما
ثالثها) فلمجواز أن يلحق
بجزء من الفلك صورة
منوعة لا يشارك فيها جزؤه
الكل فتكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وأنه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الأول والأول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته لا أمراً
مضافاً وهو كونه مبدئاً لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من
جميعها على ما سبق قوله بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها أياً (قال أبو حامد)
فإن زعموا أن عقله في قوله فيكون راجعاً إلى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بأن كونه مبدئاً على النحو من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالانحس فانما يقول هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فتقول والمعلول علة إلى قوله فليست بمرتبة
المختلفات (قلت) ما حكاهم عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد غير
جائز على أصولهم فانه لا كثرته في تلك العقول أصلاً عندهم وليست تتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم
أن العقل الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته لا معنى مضافاً إلى علة وسائر العقول يعقل من
ذواتها معنى مضافاً إلى علة فتدخلها الكثرة من جهة الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول ولا واحد منها بوجده بسيطاً
بالمعنى الذي به الأول بسيط لأن الأول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم إن
كان عقله ذاته عين ذاته فليست عقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل بطابق المعقول في جميع الكل إلى
ذاته فلا كثرته إذن وإن كانت هذه كثرته فهي موجودة في الأول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعلول
في العقول المغارقة معنى واحد أبعينه أن تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يفترون أن هذا المعنى
تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول والسبب في ذلك أن العقل
الأول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به فلو كان العقل والمعلول في واحد
واحد منهما من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الأول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات
بغيرها وأما كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدي وإنما عكس أن تتكلم في هذا كلاماً بمرهانياً مع قصور نظر الإنسان في هذه المعاني
إذا تقدم الإنسان فمعرفة ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني يبادى إلى أى بالمعارف العارفة التي
ليست بمحاسة ولا مناسبة وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شيء عن يده ولذلك صارت الأشعرية إباحة آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والعدم من
الخطر الأول لأن الإنسان في الموجودات (قال أبو حامد) وانترك دعوى إلى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم إذا وضعوا أن الأول يعقل ذاته ويعقل من ذاته أنه علة لغيره فلهما أن ينزلوا الله ليس واحداً من كل
جهة فكان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
ويعتدون أنه مذهب أرسطاطاليس (قال أبو حامد) فإن قيل الأول لا يعقل إلى قوله لتجه منه (قلت)
انه ينبغي للذي يريد أن يفرض في هذه الأشياء أن يعلم أن كثير من الأمور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع مبدئ لا يمارفها أصلاً (وأما رابعها) فلأننا أنسلم أنه يجب أن يكون في الأفلاك مبدئاً ميل مستديراً الذي ثبت
على تقدير صحة ما تقدم أن كان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل أمكانه ولا يلزم من أمكانه وجود مبدئه
بالهمل بل أمكانه (فإن قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بأن المبدأ هو الصورة النوعية فإذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفضل
يلزم وجودها فيه بالضرورة والالزم أن الفلك هو وجوداً بالفعل لا متنازع وجوداً بالجسم بدون الصورة النوعية (قلت) كون المبدئ

الصوره النوعيه ممنوع اذا ثبت فيما سبق الاله فكل وجود اميل المستحيل في ذلك وذلك لا يسلم ان يكون مبدؤه هو الصورة
النوعيه الفلكيه بل وان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون كاسر ولا قاسم ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت)
لا يتخلو من ان يكون المبدأ الصوره النوعيه او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذلك الامر
الخارجى يكون قاسم فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما قبل شمر كاسريا فلا بد فيه من مبدأ اميل طباعى

اذا عرفت على بادئ الرأى الى ما بعقله الجهور من ذلك كانت بالاضافه اليهم شيئا بما يدرك التسامى في
نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلقى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجهور
بعشقون بها فى أمثال هذه المعانى بل لا سبيل الى أن تقع بها لاحدا تباعا وانما سبيلها أن يحصل بها
ألفين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين مثل ذلك انه لو قيل للجهور وان هو ارفع رتبة فى الكلام
منهم ان الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم هى نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلوا هذا من
المستحيل وان كان من يتخيل ذلك عندهم كالتام وليس علينا اقتناعهم فى هذا المعنى بمقدمات يقع لهم
التصديق بها من قرب فى زمان يسير بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان من
سلك طريق البرهان وانما كان هذا موجودا فى مطالب الامور الهندسية وبالجملة فى الامور التعليمية
فاخرى أن يكون ذلك موجودا فى العلوم الالهية اعنى ما اذا صرح به للجهور وكان شديدا وبقيا فى بادئ
الرأى وشيئا بالاسلام اذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات مجوده يتأتى من قبلها الانتفاع
فيم العقل الذى فى بادئ الرأى اعنى عقل الجهور فانه يشبه أن يكون ما يظهر بما تحرك العقل هو عنده
من قبيل المستحيل فى أول أمره وليس يعرض هذا فى الامور العلمية بل وفى العملية ولذلك لو قدرنا أن
صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان فى بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثيرا من
الناس أن هذه الصنائع هى من مدارك ليست بانسانية فيعدهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى
الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم ان أقوى الأدلة على وجود الله هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا
هكذا فينبغى لمن أثر طاب الحظ اذا وجد قولاشيئا يعلم بمقدمات مجوده تزيد عن تلك الشبهة أن
لا يمتنع أن ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المذمى لانه توقف منها عليه ويستعمل
فى تعلم ذلك من طول الزمان والذى ثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المنعزل واذا كان هذا موجودا فى
غير العلوم الالهية فهذا المعنى فى العلوم الالهية اخرى أن يكون موجودا لهذه العلوم عن العلوم التى
فى بادئ الرأى واذا كان هذا كما فينبغى أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية
مثل ما وقعت فى سائر المسائل والجدل نافع باح فى سائر العلوم ومحرم فى هذا العلم ولذلك لما أكثر
الناظرين فى هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكليف فى الجوهر الذى لا يكتفه العقل لانه لو كفه
لكان العقل الازلى والكاش الفاسد واحدا واذا كان هذا كما قال الله أخذ الحق من تكلم فى هذه
الاشياء الكلام العام ويجادل فى الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة فى غاية الضعف فى هذه العلوم
ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هى ظنية وليكن على كل حال فحين يزوم أن يبين من أمور
مجوده ومقدمات معلومة وان كانت اميت برهانية وان لم تكن نستخير ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا
الخيال فى هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سألته
وحسينه واما نحن فاننا يبين لأموالنا التى حركت العلافة الى اعتقاد هذه الاشياء فى المبدأ وأقول وسائر
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقل الانسانية والشكوك الواقعة فى ذلك ونبين أيضا
الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد فى المبدأ الأول وفى سائر
الموجودات والشكوك الداحلة عليهم فى ذلك ومقدار ما انتهت اليه سكتهم اية يكون ذلك مما يحرك من

ونما امتنع على الالهلاك
الميل المستقيم كان ذلك
المبدأ مبدأ للميل المستدير
وبذلك يتم المطلوب (قلت)
لا نسلم أن كل ما قبل
تحريك كاسريا فلا بد فيه
من مبدأ اميل طباعى وما
ذكر من الدليل عليه غير
تام على ما عرفت فى موضعه
(واما حساسا) فلانا لا نسلم
ان وجوده مبدأ للميل
المستدير فى البسيط دل
على انه لا عاقل فيه عن
ذلك وما يقال من ان
الطبيعة الواحدة لا تتعضى
شيئا ولا يعوقها عنه انما
يصح فى الطبيعة لكونها
غير شاعرة واما فى الطبيع
الذى هو اعم منها والكلام
فيه مهتالا (واما حساسا)
فلانا لا نسلم أن لا عاقل
عن الحركة المستديرة الا
ذو عقل مستقيم أو مركب
وانما يتم لو تخلص العاقل
فى الجسم وهو ممنوع ولا
نسلم ايضا امتناع وجود
ما فيه ميل مستقيم أو
مركب عند الاجرام
السموية لان ذلك لم يثبت
الا فى المحدود (واما حساسا)
فلانا لا نسلم ان وجود
مبدأ الميل وعدم العاقل

بذل ان على وجود الميل بالفعل فيم الجوز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه
ولا يوجد الميل لانه ما ذلك الشرط ثم ان ماد كره من الدليل على ان الاملاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التى يدور
عليها بالعلك على قعر حركتها كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان المقطعين اللتين يكونان قطبي العالم تساويان سائر النقط المفروضة
فيه فانه يكون متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ثم جرح بالمرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مراعاة الى الحركة

وان لم نعلم بعينه (هذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لا جاز ان تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل شئ يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يماثل غاية انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالة (فان قلت) يمكن ان يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو ان يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعاً متحركاً ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقتل لا ارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف

الاعراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى اسفل بطبيعته فان اية نقطة تقدر في وسط المسافة يطلب بها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شئ من النقطة الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبيعة الحصول في الخيز الطبيعية ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقطة (قلت) فكذلك فيما نحن بصدده يجوز ان لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذاتها بل حقيقة التادى الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لان سلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان حقيقة التادى الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها

احسن الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريدين ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه (فانقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بقولهم لا مستندين الى قول من يدعواهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك انه سمع وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين متعينة وغير متعينة ووجدوا جميع هذا الكون المتكئون عن امتكؤنا بشئ مسمو صورة وهو المعنى الذي به صار موجوداً بعد ان كان معدوماً من شئ مسمو مادة وهو الذي منه تكون وذلك انهم افوا كل ما يتكئون به من انما يتكئون بشئ مسمو صورة ومن موجود غيره فسموا هذا مادة ووجدوه ايضا يتكئون عن شئ مسمو فاعلا من اجل شئ مسمو ايضا غاية فافتنوا اسباباً اربعة ووجدوا الشئ الذي يتكئون به المتكئون اعني صورة المتكئون والشئ الذي عنه يتكئون وهو الفضائل القمر يسله واحد اما بالنوع واما بالجنس اما بالانواع فيقول ان الانسان يلد انساناً والقمر قمرساً واما ما بالجنس فيقول تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تخرج عندهم الى غير نهاية ادخلوا سبباً فاعلا اول باقيا ففهم من قال هذا السبب الذي به هذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفرق قاع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلاً لا دونه واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا ان يجعلوا لها ايضا اسباباً فاعلا واما مادون الاجرام السماوية من الامور المتكئة بعضها بعضا المتعينة فوجب ان يدخلوا من اجل النفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفرق فبعض جعله عقلاً وبعض جعله نفساً وبعض جعله اجرام السماوية وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخلق وشك هل هي الاله او غيره وهذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ اكثر فلهذا مقدار ما انتهى اليه فخصهم عن الموجودات التي دون السماء وخصوا ايضا عن السموات بعدما انفقت وانما مبادئ الاجرام المحسوسة فانعقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتعينة التي هي انواع اما مفردة واما مع مبدأ مفرق ولما خصوا عن الاجرام السماوية فظهر لهم انها غير متكئة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكئون بما هو متكئون يظهر من امره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم سكونه الا من شئ هو جزء وذلك ان المتكئون منها انما يتكئون من شئ في شئ وفي مكان وزمان وافوا الاجرام السماوية شرطاً في تكونها من قبل انها اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكئة مثل هذا التكون لكانت هذه اجسام اقدم منها في شرط في تكونها حتى تكون هي جزاً من عالم آخر فيكون هذه اجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكئة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى وعبر ذلك الى غير نهاية فلما قرر عندهم هذا النحو من النظر بانحاء كثيرة هذا أقرب بها ان الاجرام السماوية غير متكئة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكئة وفاسدة لان المتكئون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا فظهر لهم ان هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تحرك بها وعندها لم يفسدوا

مع التادى دائماً كون حقيقة هذا ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لان سلم انها لا تكون قسراً بقولهم لان القصر انما يكون على خلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسراً فاما حركة المتحرك من مبداء خارجي سواء حدث له متحرك طبيعية فتعني خلافها الاول توجد وما ذكره من ان الاله لا يلل الطبيعي لو تحرك لا بالقصر لزم ان تكون الحركة مع العائق كمن لا معه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلها الى هذه

الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها المستندة لطبيعية ولا تكون إلا فلا تكون الحركات غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا تسلم أيضا أنها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة الغالب فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسم مضمرا في الانلاك وهو ممنوع
 الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الغرض الحرك للسماء
 قالوا الغرض الحرك للسماء هو ٥٦ المشبه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية ليسا وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

البدية تشهد بان الحلة
 الملائكة المسماة بالارادة
 لا تتعلق الاشياء مشعور
 به يرى الحرك بالارادة
 وجوده أولى من عدمه
 وذلك الثبوت هو المسمى
 بالغرض وما يتوهم من
 ان لها حركات ارادية من
 غير ان يكون هناك غرض
 كحركة العايت بالعبادة
 والساهي والنائم (جوابه)
 ان في العبث ضربا خفيا
 من اللذة وان النائم
 والساهي انما يقبلان
 التحليل اللذة أو أواله حالة
 محمولة أو أواله وصف وعدم
 تذكر العايت والنائم
 والساهي التحليل تلك
 الغايات لا يستلزم عدم
 تحيلها لان تحصيل الغاية
 شيء والشعور بذلك التحيل
 شيء آخر وانخفاض ذلك
 الشعور شيء ثابت يتوقف
 وجوده التذكر على جميعها
 ولا يلزم من عدمه عدم
 التحيل لجواز ان يكون
 لعدم الشعور بذلك التحيل
 أو اعدم انخفاض الشعور
 واذا ظهر انه لا بد للحركة
 الارادية من غرض
 فالغرض لا يخلو من أن
 يكون حسيا أو عقليا لاجزاء

عن مبادئ هذه ظهروا انه يجب أن تكون مبادئ الحركات لها وجودات ليست بأجسام ولا قوى في
 أجسام أما كون مبادئها ليست بأجسام فلانها مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست
 قوى في أجسام فلان الأجسام شرط في وجودها كالمال في المبادئ المركبة ههنا الحيوان لان كل قوة
 في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد
 أعني مركب من هيولى وصوره والهيولى شرط في وجود الصورة وأيضا لو كانت مبادئها على نحو مبادئ
 هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام أخرى أقدم منها ولما تقرر لهم وجود
 مبادئ بهذه الصفة أعني ليست أجساما ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانساني ان
 للصورة وجودين وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك
 الحجر له صورة معادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في
 النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة باطلاق عقولا معصية لانه اذا كان عقلا ما
 هو مفارق لنفسه فها هو مفارق باطلاق أخرى أن يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما عقله
 هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالمال في العقل الانساني اذا كان العقل
 ايس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان
 للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول
 هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المسكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ وان
 تدبيرها لها من الموجودات انما هو من قبل انها ذات نفوس ولما قابوا بين هذه العقول المفارقة
 وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل
 الانساني في أن معلولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من
 الموجودات صورها ونظامها السكن القر في بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان
 يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورة واما تلك معلولاتها هي العلة في صور الموجودات
 وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة
 وأما الترتيب الذي في العقل الانساني فينبغي انما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها
 ولذلك كان ناقصا جدا لان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا
 فاذا كان ذلك كذلك فله صور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أعلاها وجودها في المواد ثم
 وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة أشرف من
 وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفضل تلك
 العقول في أنفسها ولما نظروا أيضا الى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسمها واحد اشبه بالحيوان
 الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي نقليية بجميع جسده وهذه الحركة هي
 الحركة اليومية وروا ان سائر الاجسام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية
 وحركاتها الجزئية فاعتقدوا المسكان ان هذه الاجسام بهذه الصفة بعضها بعض ورجعوا الى جسم واحد وغاية
 واحدة وتعاونوا على فعل واحد هو العالم بأسره انها ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تقوم

أن يكون الغرض الحرك للذلك حسيا لان كل غرض حسى فالذي اليه ما جذب الملاءمة أو دفع
 المناقرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملاءمة ولا دفع مناقرة عند المدرك لم يهجم أن يكون غرضه بالعبادة
 على الفهم بالضرورة فاجذب الملائمة هو الشهوة ودفع المناقرة هو الغضب وهما ساجدان على الفلك لانهما يختصان بالجسم الذي يتفعل
 ويتغير من حال ملاءمة الى حال غير ملاءمة وبالعكس والافلاك لا تتغير ولا تلتزم لنزول صورتها الجسمية الى صورة أخرى ولا تتكون

ولا تفسد لتبدل صورها النوعية بغيرها بعض ولا تنمو ولا تنبل ولا تنحل ولا تتكاثف لثغير مقاديرها زيادة وتقصا ولا يتغير في كيفية تها من أشكالها واستعداداتها بل لا تغير فيها الا في اوضاعها التي لا تصور كون بعضها طبعيا وأولى لانها البساطتها تكون تسبها الى جميع الاوضاع على السواء نظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الامر اعلى اما ان يمكن حصوله

بالحركة أو بغيرها والثاني باطل لان الارادة المقتضية عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب الحال لا يدوم أبدا لانه لا يدوم من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حاكمة للزمان الذي يمنع عليه العدم ساقا ولا حقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحده ثم اما ان يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسه أو الى امرأ على منها لا يسيل الى الاول والثالث والا يلزم استحالة الكامل بالناقص أو ما على الثالث وهو ان يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهرا لان العالي كامل وقد استغاد كما لا من السائل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض الى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس الى الفلك

هذه نوعا واحدا فانما ترجع الى صفة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا ان تلك المبادئ المفارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظميات والترتيبات الذي يصادفونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو يتعقل ذاته بعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه فهو مرادها هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلهما في تفاضلهما في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الاقل شرفا من العقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف ما يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متعديين ولم يكونا متعديين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعلة له اعاد المعلول عليه وأعتدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونها منه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بخلقها وبقائه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بحسب لته فعلى هذا ينبغي ان يذهب مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا نزلت فاستبقت بقول افقاعا من الاشياء التي حركت المتكاملين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى أن اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سجيمة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يعلم غير متناه اذا كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلم التي هذه وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السجيمة البصيرة القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شذاعات وذلك ان ما هو ذا صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة قادرة مريدة سجيمة بصيرة متكاملة فهو لا يوضع وعامدا الموجودات نفسا كلية مفارقة للساد من حيث لم يشمر وأوسد كرا اشكر كذا التي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف متصفا الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعال اجازة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورهتهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شهروا بها الطبيعة نظاما وترتبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي أقنعوا به في ان في الكل مثل هذا المبدأ وهوانهم شهروا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية ففعلوا اكل فعل بما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر على عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا أو أقنعوا في هذا بان قالوا ما سوى الحق فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحق لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال

(٨ - تهافت ابن رشد)

والا لم يصلح غرضه وحدهم ان يستفيدوا الفلك تلك الاولوية من السافل با اتصال كماله الى ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها السريفة من ان يترك لأجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لمجموعها بالقدرة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فحين ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحيد فلا يكون أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شيء بذات أو صفة لذات لا يسيل الى الاول

لأن قيل الذات لا يكون الأفعى فكان إذا ثبتت الحركة وهو محال لا يستلزمه انقطاع الزمان ولا إلى الثاني لأن قيل الصفة لا يتصور إلا إذا انتقلت من محال الظاهر بالحركة وهو محال لما تقرر من أن الأعراض بمنع عليها لا تنتقل فيكون الغرض ممنوع الحصة وللبالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وإن لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يغايرها فمانيات هي بل شيئا هو الذي قيل فتمين الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهي بطلب الشبه

الصادرة عن الأمور الطبيعية ونفوق ذلك أن يكون للأشياء الطبيعة التي في الشاهد أفعال وقا لو أن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالخي الذي في الشاهد أفعالا أو غافا فاعلم الخي الذي في الغالب قلزمهم أن لا يكون في الشاهد حصة لأن الطبيعة انما تثبت للشاهد من أفعاله وأيضا فليت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والظاهر بقى التي سلموها في إثبات هذا الصانع هو أن وضعوا أن المحدث له محدث وأن هذا الأمر إلى غير نهاية فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا أن القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قدما فلهذه فقههم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم أن العالم محدث إذ قد يمكن أن يقال أن المحدث له جسم قديم ليس فيه شيء من الأعراض التي استدلتهم منها على أن السموات محدثة لأن الدورات ولأن غير ذلك مع أنكم تضمنون مركبا قدما ولما وضعوا أن الجسم السماوي يكون وضوؤه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو أن يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لأنه ليس في الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضوؤه الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد أفعاله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة لأن يغير العدم إلى الوجود بل يحوله أعني الموجود إلى الصورة والصفة النسبية التي ينتقل بها ذلك الشيء من موجود ما إلى موجود ما مخالف له بالجواهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم حملناه نقطة في قرار مكين الآية ولذلك كان التقدم برون أن الموجود بطلا في لا يتكون ولا يفسد فذلك إذا سلم لهم أن السموات محدثة لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا آية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان الآية وأما الفاعل عندهم في فعل مادة المتكون وصورته أن اعتقدوا أن له مادة أو فاعله بمجملته أن اعتقدوا أنه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وإن كان ذلك كذلك فهذه النوع من الفاعل انما يغير العدم إلى الوجود عند الكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للأجسام أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين أنه لا ينافي الضد إلى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو الذي يعود وجودا أو الحار بارد أو المار د حار ولذلك قالت المعتزلة أن العدم ذات ما لأنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها أنه يلزم عنهم أن لا يكون شيء من شيء هي أقاويل غير صحيحة واقعة انهم قالوا لو كان شيء عن شيء لما لا مزال غير نهاية (والجواب) أن هذا انما يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو جب ما لا نهاية له بالفعل وكان دورا فليس بمنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء إلى غير نهاية وتوا الموضوع أزل فيان معتمد في حدوث الكل هو أن لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحد وادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو أنهم لم يطرخوا الحكم لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على أنه حادث من شيء لامن لاشئ وهو من شأنه أن الكل حادث من لاشئ وأيضا ما كان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الأولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

به فالطلب ما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شها واحدا بأفادته فيلزم أحد الأمرين إما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو أما أن يحفظ نوعه بتماقب الأفراد ولا يحفظوا الثاني باطل والألزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتماقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق أمام من حيث يراد من القوة أو من حيث انه بالقوة والثاني محال لأن كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوب ما يكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون لذلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والالكان المشبه به في جميع السموات وأحد الأنا المطلوب متى كان واحدا

كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لأن حركة الافلاك متخالفة في الجهة والسرعة والمطابقة والبطء ولأن يكون جرما فلكيا أو نفسا فلكية والالكانت حركة المشبه به والمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وأيس كذلك ولا عقلا واحدا الما مرفعة بين أن يكون المشبه به عقلا لا متحركة هي بالفعل من جميع الوجوده فتشبه بها النفوس الفلكية حتى لا يبقى في غير شيء بالقوة لا على معنى أن تلك النفوس الفلكية تنحرج إلى كل كالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الممكنة لها شيء بالقدرة في ذلك الوقت فأنه لو كانت كذلك لصارث عند لا مجرد بالكتابة ولم يبق في حركته تلك فينة طع حركته وقد عرفث
أن ذلك محال بل على معنى أنها انقصة بالتشبهه اخراج كالاتها كلها الى الفعل وليكنها لا يخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل
التدرج شيئا بعد شيء لا في نهاية الكمالات الا انقصة منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمر آخر اجل وأعلى فالأفلاك لا يخرجها

الاضلاع الممكنة التي
لاجرامها من القوة الى
الفعل يحصل لها التشبه
في كونها بالفعل الى المبادي
العالية فتقتبس بتشبهها
الذخيرة كالات متوالية
فكل نفس من هذه
النفوس تنبعث عنها بما
ينال من مدتها القدسي
حركة وتلك الحركة قد
انحصيل كاله يشرق عليها
وكل اشراق يوجب شوقا
وحركة مستدعية لاشراق
آخر وهكذا من غير
انقطاع ولا وقف في
حركاتها المديدة انحصيل
كمالات على التوالي وبهذا
ظهر ان ما ظن جماعة من
أكابر الفلاسفة أن الحركات
ذهبوا الى أن حركات
الأفلاك المجردة اخراج
الاضلاع من القوة الى
الفعل التلويقي في تلك
شيء بالقوة وشعوا عليه
بان الواحد منها لو أخذ
بنقل في زوايا الدوائر فلا
أن مقصوده أن يخرج
أوضاعه التي بالقوة الى
الفعل بعد جاهل لا يجنوننا
من قبيل بعض الظن اذ
الحكمة لم يذهبوا الى أن
حركاتها مجرد ذلك بل طلبوا

المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة الفائلة ان ما لا يتخلو عن الحوادث حادثة است بحكمة الاما لا يتخلو
عن حادث واحد بعينه وأما ما لا يتخلو عن حوادث في واحد بالجنس ليس لها أول فن ابن يسانم أن
يكون الموضوع لها حادثا وهذا ما شاع به المتكلمون من الأشعرية أضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا نهاية لها لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
فهذه ونحوها هي الشناعات التي يلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثرة من ان الشناعة التي تلزم الفلاسفة
وضعهم أصناف الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أفتوا به في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو موجود بالفعل لان المبدء لا يقبل شيئا والذي يلزم من هذا هو أن تنتمي الفاعلات المفعولة
الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وأيضاً فان الذي يلزم نتيجة من
الحال أكثر من الذي يلزم مقدما منهم التي منها صاروا الى نتيجةهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات
ذاتا ذات حيا وعلم وقدره أراد ان كانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية
فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد جسم متكون من ذاته لان
التكوين الذي هو فعل التكوين ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيئا غير المركب
وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود
المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك
كانت المنة منزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة الى الذات لازادة علمها على نحو ما يوجد
عليه كثير من الصفات الذاتية اكثر من الموجودات مثل كون الشيء موجودا واحدا وازاياء وغير
ذلك أقرب الى الحق من الأشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو تقرير من مذهب المنة منزلة
فقد ذكرنا الامور التي حركت الفرق بين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي
تلزم الفرق بين اما التي تلزم الفلاسفة فعداستوفها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام الى أعيانها وارجع
الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الانتفاع ومقدار ما يفيد
من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادئ الكل لان منها يتأتى جوابهم لمقصودهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا
الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحججهم في ذلك ويناب عنهم اذ ظم أن يحجوا
بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لمقصودهم مثل ما يأتي نفسه أعني أن يجهد
نفسه في طلب الحجج لمقصودهم كما يجهد نفسه في طلب الحجج المذهب وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

للحالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل وأعلى منه او تحققة ان الأفلاك متحرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبهه الى القول التي هي بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك الشيء بالذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما أن نوع الوضع
يختلف بتعاقب الارضاض يهتبط نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفريض من مبدءه فهذه تلك

أرجع سلسل سلسل الحركات ثم سلسل الاوضاع ثم سلسل التشبهات ثم سلسل الادراكات والمجالات والحركات والاضاع كالأث
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع يستلزم شرح الخبر على العالم السفلي
اذ يحسب اختلاف اوضاع الاجرام النيرة بخلاف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع ذلك آثارها من الحركات ما أنت خبير بمجملاته
وان لم يكن لنا سبل الى الاطاعة بتفصيله ٦٠ فالافلاك تشبه بالماضي باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

بالفعل رائد اعني الخبر
على السافلات ويقع
السافل وان لم يكن مقصودا
من حركات الافلاك قصدا
كما عرفت لكنه مقصود
تبعاً من حيث انها تشبه
بالساقول وليس حال
الانسان المنتقل في زوايا
الدار كذلك فلا ورود لما
ذكر وامن التشبيع ثم
انه لا استبعاد في ان يحصل
للفردوس الفلكية بسبب
اخراجها الاوضاع الممكنة
لاجرامها من القوة الى
الفعل استبعادات يترتب
عليها فيضان الكمالات
دون الفردوس الانسانية
اذ هما مختلفان بالحقيقة
فيحوزان بهكون
استعدادها بمحصل
الكمالات اقوى من
استعداد الفردوس البشرية
فيتم استعدادها بمحصل
الكمالات باخراج الاوضاع
الممكنة لاجرامها من القوة
الى الفعل فتفيض تلك
الكمالات عليها من
مبدئها بخلاف الفردوس
الانسانية هذا غاية تقرير
ما ذكر وافى هذه المسئلة
(وجوابه) اننا لانسلم ان
الحركة الفلكية ارادية

يقوله انفسه (فنعول) اما ما شنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الاذاته فهو واجه لجميع
ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات باطلاق واذا المعنى هو ان الذي
يعقله من ذاته هو الموجودات باشراف وجوده وان العقل الذي هو علة الموجودات لا يعقل الموجودات
من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل من انفسه في قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه
لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها هو وجوده سواء سبحانه لانه لو عقلها هو وجود
بالجهة التي يعقلها هو اشارة في علمه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذه هي الصفة المختصة به تعالى
ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي اشتهر حاله تعالى ولذلك لا يجوز
في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وفاسد
وسنبين هذا اكثر عند التكم هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة
وسنبين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انصح مرتين قسمين ضروريين
(أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون عقله كائناً فاسداً وان يستكمل
الاشرف بالاحس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها السكبان ههنا عقل آخر اس هو ادراك صور
الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون
ما نعقله ذاته هي الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذي صارت به موجودة والشاهد على ان
الموجود الواحد بعينه بوجده مراتب في الوجود وما يظهر من أمر اللون فان اللون نجد له مراتب في
الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احس مراتبه هو وجوده في الهيدولي وله وجود اشرف من
هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجوده في اللون مدرك لذاته والذي له في الهيدولي
هو وجود جادى غير مدرك لذاته وقد تبين اضافي علم النفس ان اللون وجوداً ايضا في القوة الخيالية
وانه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الدركية وجوداً اشرف من وجوده
في القوة الخيالية وان له في العقل وجوداً اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في
ذات المبدأ الاول وجوداً اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجود اشرف
منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المادى المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ
من تلك المبادئ فثني لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحدد به ولذلك لا يافى التحدد الذي ذكره في
كتب القدماء وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير مفارقة فائضة عن المبدأ الاول وان فيضان هذه
القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل جزءاً واحداً كالحال
في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحداً هو وجوداً
بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فأمر اجزاء عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد
والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء
هي كالحركات الجزئية التي لاجزاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة
بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تقوم فعملوا واحداً وهو سلامة الحيوان وهذه القوى
مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الاول ولذلك لا تسترقت اجزائه ولم تبق طرفة عين فان كان

وما ذكر والبيان من الدليل فتد عرفت صفة ولوسلم فلان سلم لزوم غرضه من الحركة ولم لا يجوز
ان يكون الغرض من الحركة وما يقال من ان حقيقة التمدد الى غير فلات تكون معلومة لذاتها فقد عرفت ما قيل ولوسلم ذلك
فلان سلم ان الغرض لا يكون حسيماً (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات والاضغاب وهما محالان على الفلك (قوله) لاننا لانسلم استحقاقها على
الفلك فان اللازم في البسيط هو تشبه اجزائه المفروضة في الحقيقة وما تشابه احواله فمنه لا يلزم ومن الجائز ان يكون للفلك شهورات غير

ممتناهية بحسب محسوسات غير ممتناهية كما جاز أن يكون لها ذات غير ممتناهية من عقول لا غير ممتناهية على أن ما ذكرنا من أن
 الفلك لا يخرق ولا يانشم ولا يتكون ولا يفسد فلا يمتنع من حال ملائمة إلى خلافها أن تنقسم إلى قسمين في المحدث الذي هو الفلك الاطلس
 دون ما سواه فيكون ممتناهية من مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحل وما ذكرناه من أن الإرادة المنبثقة عن تصور عقلي لذات مجردة
 بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون محسوس في محال فكلام اقتناعي لا يعول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكرنا من أن طلب
 المحال لا يدوم أبدا الدهر
 بل لابد من اليأس عن
 حصول ما هذا شأنه فإنه
 ليس بيقيني ولا نسلم أيضا
 امتناع استحالة العالي
 بالسافل ولم لا يجوز أن
 يكون للسافل كمال ليس
 للعالي فيستفيد منه وإن
 كان كمال العالي أكثر وما
 ذكرناه من أن العالم
 العنصري أحقر بالنسبة
 إلى اجزائها الشريفة من
 أن تتحرك لأجلها فكلام
 خطابي ولا نسلم أيضا أنه
 لا يكون الغرض نيل ذات
 (قولهم) نيل الذات
 لا يكون الادفعه فوقفت
 الحركة فينقطع الزمان
 وهو محال (قلنا) (نسلم)
 امتناع انقطاع الزمان
 وقد تقدم في مسئلة قدم
 العالم ولوسام فأنما يفسد في
 الفلك الأعظم لأن الحركة
 الحافظة للزمان إنما هي
 حركته فقط ولا نسلم أيضا
 أن الممتشبه به لا يجوز أن
 يكون واجبا (قولهم)
 والالكان التشبيه في
 جميع السماوات وأحد
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
 أن يكون الخفاف

واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية ساوية في جميع أجزائه بهما صارت الكثرة
 الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل
 في القوى الموجودة فيه أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان
 الواحد من الحيوان الواحد فباطن أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها الحركية المتغايرة
 والعقلية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحانية والجسمانية
 وهي سارية في الكل سر يانارا حدها ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول أن الله
 خالق كل شيء وحافظه كما قال الله تعالى إن الله معكم السماوات والأرض أن تزولا وأنس يلزم من
 سر بأن القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال أن المبدأ الواحد إنما
 فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا التباين به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذي في
 غيره يولى بالفاعل الذي في غيره ولذا قيل اسم الفاعل على الذي في غيره يولى والذي في غيره يولى
 بأشترك الأسماء قمين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادئ المفارقة لغيره
 فيما يتصور منه شيء واحد وليس يمتنع أن يكون وهو يتصور شيئا واحدا بهينه يتصور منه أشياء كثيرة
 تصورات مختلفة كما أنه ليس ممتنع أن الكثرة أن تتصور تصورا واحدا وقد تجد الأجرام السماوية كلها
 في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تتصور واحد بهينه فانما تتحرك بأجملها في
 هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتجد أنها أيضا حركات تخصها مختلفة
 فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة تتحد من جهة وهو من جهة ارتباط
 حركاتهم بحركة الفلك الأول فانه كما أنه لو توهم من متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان أو القوة
 المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع أعضائه ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الأمر في الفلك في أجزائه
 وقواه الحركية وبالجملة في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض والعالم أشبهه شيء
 عندهم بالمبدأ الواحدة وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
 الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ترتبط بالرئيس
 الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على القنابات التي من
 أجزائها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك القنابات كذلك الأمر في الرئاسات الأولى
 التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي
 يعطى الوجود لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في
 هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل والذي يعطى الغاية في هذه
 الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ الجميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة
 وغاية وأما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية فكانت الوحدةانية التي
 فيها هي بسبب وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الوحدةانية صار مبدأ هذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية
 وصارت جميع الموجودات تطالب غايتها بالحركة نحوها وهي الحركة التي تطالب بها غاياتها التي من أجلها
 خلقت وذلك بين أجمع الموجودات تطالب بها غاياتها بالحركة وذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع أولا اختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به
 جرمافلا كما أوتفنا فالكية (قولهم) والالكانت حركة مشبه به والمشبه واحد في السرعة والباطن هو التبع (قلنا) ممنوع وإنما يلزم ذلك
 أن لو كان التشبه في الحركة وأما إذا كان التشبه في كمال آخر لجرم فالفلك أو نفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
 (قولهم) إذ يلزم حينئذ تشابه الأفلاك في منهاج الحركة وممراتها وبطانتها ممنوع إذ يجوز أن يكون العقل واحد كالاتمة مددة في تشبه

كل ذلك في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت بعد ذلك القول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من أن الغرض أعني التشابه بالعقل حاصل بالحركة المصرية فلم كانت الحركة الأولى مشرقة وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة وإن كان في اختلافها نفع للعالم المنصري فلهذا اختلغت بالعكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات كانت من التثنيات والتدريجات وغيرها ٦٤ يحصل بعكسه وأيضا يمكن له الحركة إلى الجهة الأخرى فإياها لا تنحرك مرة من جانب ومرة

من جانب اشتقاقا لما يمكن له ان كان في أسس تنبأه كل ممكن كمال وإفانل أن يقول لهم ان يتقدموا عنده بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا ينصرف فيما هو المقتضى ود غرض اختيار الجهة أمر لا تهتدى العقول إلى كنهه ذلك وليس نأدي الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطالع على جميع ما في العالم المنصري الذي هو احقر وأخس بالنسبة إلى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك هو الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطاعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما قالوا جميع الامور الكائنة مما تحقق أو سيحقق أو هو محقق في الحال مرتبة

سائر الموجودات وتوهم من يسميها وهو في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال وانما عرضن للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التي في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الأسفل إلى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الافلاك بعضها من أجل حركات بعض فانسبوا بها إلى الأول فالأول حتى وصلوا إلى الأول باطلاق قلاصهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا والوقوف على الترتيب الذي أدركه الخراف في الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول عسير والذي تدركه العقول الانسانية منها غشاها ومجل السكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا انها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب الافلاك في الموضع هو انهم رأوا ان الافلاك الاعلى فيما يظهرون من أمره اشرف مما تحتها وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما سكي عنهم من الترتيب بحسب المكان واقابل أن يقول لعل الترتيب الذي في هذه الغشا هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان أفعال هذه الكواكب أعني السيادة حركاتها من أجل حركات الشمس فدل المحركين لها انما يتقدمون في تحريكها كما يتحرك الشمس وتحرك الشمس عن الأول فلذلك ليس يلقي في هذا المطلب مقدمات قيمية بل من جهة الاولى والاغلب واذا قد تقرر هذا فليخرج إلى ما كتبنا به (قال أبو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب إلى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه جهة من يوجب أن يكون الأول بعقل من ذاته انه مدد عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فعناء ان كان عقل ما عوله مدد أفلا يخلو أن يكون ذلك العقل اوله بعلة فان كان بعلة لزم أن يكون الأول بعلة ولا علة للأول وان كان بعلة لزم أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلم فان لزم عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه أكثر من واحد هو كنه الوجود والمكن الوجوده فتقر إلى علة فقد بطل قولهم أن يكون الأول واجب الوجود وان يدع لمعوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاجري أن لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة بمعولها (قلت) هذا الكلام سفسطائي فانه اذا فرضنا العلة عقلا وعقل معوله فانه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك العلة زائدة على ذاته بل كنهس ذاته اذا كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه شيئا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لاهل بل لذاته يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم واجبه لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما موضع في هذا القول من أن كل معول فهو ممكن الوجود فان هذا غشا هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزل في كل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما مريض من كتبه وسنبين هذا من قوائم بعد بياننا كثرة هذا الكلام في واجب الوجود وأما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا إلى الفاعل ظاهر من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو أن عقل المعلول الأول إلى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين (أحدهما) فيما به عقل وما لا به عقل وهي مسئلة خاص

من جانب اشتقاقا لما يمكن له ان كان في أسس تنبأه كل ممكن كمال وإفانل أن يقول لهم ان يتقدموا عنده بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا ينصرف فيما هو المقتضى ود غرض اختيار الجهة أمر لا تهتدى العقول إلى كنهه ذلك وليس نأدي الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التي هي في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطالع على جميع ما في العالم المنصري الذي هو احقر وأخس بالنسبة إلى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك هو الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطاعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما قالوا جميع الامور الكائنة مما تحقق أو سيحقق أو هو محقق في الحال مرتبة

في المبادئ الالهية من العقول المجردة والنفوس الفلكية أما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلبي وقد سبق الكلام فيها فيه وأما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة بأجرامها كمتعلق نفوسنا بأبداننا ونفسنا بظواهرنا في اجرامها كقوتنا باطماننا التي ترسم صور الجزئيات فيها لان الافلاك بساطتها لا تختص تلك القوة بجزء معين منها بل بجميع أجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة تفتاق الدماغ وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرح الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلسفية وانتقاشها بصور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في اللوح لان اللوح جسم مسطح من دونه يضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كاش في الحلال كما يكتب للصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن ان يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا نكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حن القلم عما هو كاش الى يوم القيامة نعم لو قيل يكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليه على سبيل التفصيل اللهم الاعلى ضرب آخر لا تقدر على اكتناهه القوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطالب بحصلها هو ان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكون في وقوع الارادة الكلية لان الداعل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

فيها القديما وأما الكلام فيما صدر عن افلاطون من ان سبيل القبول الذي حكمه ناعن الفلاسفة وتجرد هو الرد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما قال تهم في من قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من الفلاسفة وهو قول ابن بقوم عليه برهان الاماظن وان ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما بعقل من بعده ولا ههنا اثبات احد ههنا ذات والاخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا لا بسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول ان العلة الاولى وجودها بذاتها اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها علة لمولدة ونفس جزرها وليس هو معنى زائد اعلمها كالحال في المعلولات انما هي علة متناهية لان اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة لا يصدر عنه من حيث هو منصف والبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك انحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول ان التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب ان يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه اربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس احدهما من علة متقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه الحركة للفلك الثاني فيكون فيه تربع ضروري نقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو في غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كاش ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان وليس هذا لكان التربع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب له مض وكونها اسبابا للاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لغيرها هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الانفسي الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعني انه جسم ذركية تفيد اذن معنيين (احدهما) يعطى الجسمية للجوهرية (والثاني) الكلية المحدودة فيجب ان يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك اكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية علة بل مربعة وهذا كما وضعه فاسد فان الفلاسفة لا يفتقدون ان الجسم بأمرة يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصور الجوهرية ومقادير اجزائها عندهم نابعة الصور ولكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مفارق خارج عن اصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منه ما جعلا اعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء وهذا كما ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى

فوقه هذا المعين بهادون آخر ترجم بالمرجح فادن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواحدة فلذلك ارادات جزئية متعاقبة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فلهذا لمحة تصورات جزئية فلذلك الحركات المتعاقبة الجسمانية ضرورية ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالجزئيات الجسمانية فان المسافة لا محالة تقسم على اقسامها يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تجزأ المسافة بها الى اجزائها فقطاع تلك المسافة بتقسيم الوصول الى آخرها

أولاً ثم تخيل تلك الحدود واحد بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية المقصود ذلك الحد ومع وصوله اليه تنفي تلك الارادة ويتجدد غيره فتصير كل ارادة سبباً لوجود حركة ووجود كل حركة سبباً للوصول الى حد وكل وصول الى حد سبباً لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فإذا كان للفلك تصورات جزئية الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة انفس يرون ان جرم الفلك مثلاً جازئاً ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه كما هو ههنا تحريكاً طبيعياً بل كان اما زائداً على هذا التحريك واما ناقصاً او كلاهما فتتضي قسداً لوجودات ههنا لان الأكبر كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الأكبر والصغير كلاهما كانا يقتضيان فساداً للعالم عندهما (قال أبو حامد) راداً على الفلاسفة فتقول وتعين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أعمال كثيرة أو بعدة وقد وان كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورته والجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدوراً أولاً بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدوراً أولاً كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سبباً لوجود النظام ووجود الأشياء الخاملة للنظام فلامنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الأقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وهذا يقولون في الاجسام الاربعية انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيط ايها يقال على ما أخذ الجزء والكل منه واحد وان كان مركباً من الاسطوانات الاربعية والبسيط بالمعنى المأخوذ على الاجرام السماوية لا يبعدان فوجد أجزاء مختلفة بالطبع كالعين والشمال للفلك والاقطاب والمكة بمكة كرهية يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود وبه تختلف كرة كرهية وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صور ومادة غير اقوة وغير متشابهة من جهة اب الجزء المقابل لموضع القطب بين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولولا ذلك لم يكن لا مركزاً كرهياً بل مع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انهم اغير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطوائع ولأن يكون الفاعل مركباً من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يجمع القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أي كرة انفقت يمكن أن تكون مركزاً وانما يخصه الفاعل فان هذا انما يصح في الاكرا الصناعية لا في الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزاً وان الفاعل هو الذي يخصها أن يكون فاعلاً كثيراً الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر ما علم وهذا كله مضافات وهذا ناتج أدى اليه هذا النظر الذي هو شبهه بالهذيان في العلم الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا الواحد ادعى ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة من التثليث والقديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية السحي بعضها سبباً لبعض فاذا انتهت اسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالتمصير للحركات متصور لها لان تصورات المزوم يستلزم تصورات لازمه ولوازم لازمه الى آخر السلسلة وعدم علما بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع اسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاف بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها وتفوس السماويات مطالعة علمها لاطلاعها على السبب الاول ولوزنها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولها ذراعوا

ان الثامن يرى في نومه ما يكون في المستقبل فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانها مشقة قوله بالتفكير فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بما في منطبع فيها من الماهيات تلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة الخيالية التي من طباعها الخيال كانت تهاكي تلك الامور بأشكاله تناسيها في الجملة في

فيلمح المبدئ الحقيقى من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي تنويره المتخيلة بذلك
الصورة وتوزع وان النبي عليه السلام ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام اقوتها ووافها بالاجواب
المقابلة لا تستغرقها الخواص الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدين ما نعلم من اتصالها بذلك المبدأى فلا جرم يرى هو في البقطة ما يراه
غيره في المنام ثم القوة المتخيلة تمثل له ايضا ما رآه في المنام في الشيء بعينه في ذكره ٦٥ ورجعنا في مثاله فيقترن مثل هذا الوحي

الى المتدبر ولولا ان جميع
الكائنات ثابتة في الأوح
المحفوظ لما عرف الانبياء
الغيب في بقطة ولا المنام
(ثم احاب عما نقله عما
حاصله) انه لم لا يجوز ان
يكون اطلاع الانبياء عليهم
السلام على الغيب واطلاع
الناظم في نفسه بما يكون
في المستقبل بتعريف الله
تعالى ابتداء أو بواسطة
ملك من الملائكة من غير
احتياج الى شئ مما ذكر
(واما ما ذكر اولاً) فيمدنى
على مقدمات لسنا نطول
باطالها لكننا ننازع في
مقدمات ثلاث منها
(الاولى) قولكم ان حركات
الافلاك ارادية وقد فرغنا
من ابطالها فيما سبق
(الثانية) قولكم لا بد في
الحركة الارادية من ارادة
جزئية وتصورات جزئية
لاحركات الجزئية فانها
غير معلومة اذ ليس للفلك
جزء عندكم بل هو متصل
في نفسه وانقسامه ليس
الا بحسب الوهم ولا بالحركة
فانها واحدة بالاتصال
فيكفى تشويقا الى استيفاء
الايون الممكنة لها وكيفية
التصور الكلي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) مات قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر
منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المبدأ الاول كثرة لانهاية لها
وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المبدأ الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر
عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا واحد
يناقض قولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد واحد
الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المبدأ الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثرة
والغيب كل الغيب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهما اول من قال هذه المبررات فقلدها
الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني اغشاهى عما
يدخل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم ان تكون ذاته ذات طبيعية معين اعني صورته فليت شعري
أى هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته
واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غيرا لطبيعة الواجبة التي استفادها من
واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو أمكن ان تنقلب طبيعة الممكن
ضرورية وكذلك ليس في الطامع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بداتها او بعد عنها وهذه كلها
خرافات وأقاويل أضغاث مضطربة المتكلمين وهي كلها أمور دخلية في الفلاسفة ليست حاربة على
أصولهم وكلها أقاويل ليست قباغ مرتبة الاقناع الطاهي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد
في غير ما وضع من كتبه ان علوهم الالهية طنية (قال أبو حامد) قلنا فاذا جازم الى قوله بالمبدأ الاول
(قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدة التي صار بها
المبدأ الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جازوا كثرة في المبدأ الاول غير محدودة
لم يحل ان يكون اقل من عدد الموجودات أو كثرة منها أو مساوية لها فان كانت أقل فيثبت لزم ان
يدخلوا ثانيا ويكون شئ بلاعلة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثانيا ولكن تكون
الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا
جاز ان يوجد كثرة في المبدأ الاول عن غيرعلة لان العللة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز بقدر كثرة مع العللة
الاولى واستغنى عن وضععلة ثانية وهو معلول أول فان كان مستحيلا وجود شئ مع العللة الاولى بلاعلة فهو
مستحيل ايضا مع العللة الثانية بل لا معنى لقولنا عللة ثانية اذ هي معدومة في المعنى وليس يفرق أحدها
من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شئ بلاعلة لم يخص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية
بل يكفي في ذلك ان يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضع مع العللة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن
الفلاسفة فان قيل اقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان
المبدأ الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة غما يكون منها واحد فوحدانية افتضت ان ترجع الكثرة
الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد
بسيط لا مترادوا من هذه الاوزان التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشذاعات فابو حامد لما نظر
هنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهافت ابن رشد)

الكلية قال وانه مثل الارادة الكلية والجزئية مثلا لاي فهم غرضهم فاذا كان للانسان
غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر عنها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بتقدير
مخصوص بل لا نزل بتعدد الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور ولما كان الذي يتخطاه واليه التي سلكها ويتبع كل تصور
جزئي ارادة جزئية للحركة من المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان

لأنها متعددة في التوجه إلى جهة واحدة والمسافة غير متساوية فيكون متغيرين مكان فمن مكان وجهته عن جهة إلى أرواح أخرى جزئية وأما الحركة المساوية فلهذا جهة واحدة فإن الحركة لا تتحرك على نفسها في حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهي الحجرة إلى أسفل فانه يطلب الأرض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو أقرب إلى الأرض فانه في الخط المستقيم ٦٦ فلهذا يتقرب إلى تحت سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تعديداً أقرب

والنفس والوصول إلى حد الصدر عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية (الثالثة) أنه إذا تصور الحركات الجزئية تصور توازها وتوازها وهذا أيضا غير مسلم وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبة إلى الاجسام التي قوة وتحته وحوايه وبطلانه لا يخفى على أحد هذا ما ذكره (و نحن نقول) لم نجد فيه ما وصل اليه من كنهم دليله لخصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلكية عالمها بالبدء الاول حيث عظمته والعلم بالبدء استلزم للعالم عالمه المبدأ فتكون عالمه بجميع الحوادث لانها ترتقي اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال و نفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وحوايه منع ان النفوس

واللازمة لهم وكل ما جربا لا يسروا لو علم أنه لا رده على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يصنعوا في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلهذا هم ان تكون تلك الحركة عن غير حلة فوضعهم تلك الحركة محدودة محتاج إلى ادخال مبدأ ثالث ورابع بوجود الموجودات شيء وضعي لا يضطر إلى برهان وبالجمله هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك أنه يقال لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثر من دون العلة الاولى فهذا كما هذين وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تدح هوى آخر عقالة اللازم هذا المعنى وأخير ان كل من كان قبله من القدماء لم يتدبر وأن يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكينا عنهم لم تكون القضية انما العلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثر قضية صادقة أيضا (قال أبو حامد) ثم نقول هذا باطل إلى قوله و وقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثره في هذا الباب وإذا جوب بالجاب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات وأما ادانهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه كثره فان سقط من هذه الشكوك أبدأ وإضافات الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالقبول الجوهرية وأما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالانواع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لا تشترك في جنس لمكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سلمنا إلى قوله في المقولات (قلت) أما هذه الاقوال كلها التي هي أقوال ابن سينا ومن قال بعقل قوله فهي أقوال غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة وان كان ليست تبليغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجسام غيره فاعلان نفسه ولغايله انما يصح تشبيهه بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان في الوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم أن يصدر عن هذا الانسان شيئا من ان كان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما افترض فعلا من حيث العلم ولا بد أيضا ان يفرض فعلا من جهة ذاته أن يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو كمن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذا كان هذان الوضعتان موجودين لذاته فاذا لم يكن هذان القولين من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسدهم في أعين النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجسماء يريد ان ياراد عالما يعلم سمعها بصيرا متكلما باسقع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحي العالم بجميع المصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه المصيرات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصده قول الحق في هذه الاشياء فغلط

الفلكية عالمه بالبدء الاول بحقيقة فانه النفس الانسانية لا تعلمه حقيقة فلم لا يجوز أن تكون النفوس فهو الفلكية أيضا كذلك ومنع ان العلم بالبدء يستلزم العلم بالبدء أو قد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة انما هو لاشتغالها عما عزم من الاتصال بالمبادئ العلية والانتقاش عما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لأننا نقول) لان العلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يشبع الخارج من الشهوة

والغضب والحزن والخقد والحسد والجوع والام وغیر ذلك على تقدير ثبوتها لا يوجب انتفاء المنافع الا اذا كانت المنفعة لا تمنع في ذلك
فان لم يثبت ذلك هذا اذا قيل ان لا فلا فلا نفوس مجردة (واما على رأي المشائين) فالظاهر ان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم وانفس المنطبعة في المادة لا يتصور ادراكها تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (واما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عامة يجوز ثبوت الحركات الصادرة ٦٧ عن الصدور عنها بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسموية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يتناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست عللا تامة بالحوادث
ولا عللا فاعلية لها بل هي
معدنات لحوادث يحصل
الحوادث فيها وانما معدن
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعدنات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم اصل لابل انما
يدعون ان العلم بالعللة
اتامة يستلزم العلم بالمتعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادية على ان لها
نفوس اشاعة بما تنفع عليها
لامتناع ارادة الشيء بدون
الشعورية (واما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية في
كونها عالمية فيجب
الحوادث فكل) وما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معدور وان كان علم التمرية فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر وداعية له فهو غير معدور وان كان
انما قصد به هذا يعرف انه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من ابن
جاءت السكرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى جمل الا في كتب ابن سينا فلحقه
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قال ابو حامد) فان قيل فاذا ابطت الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجع فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمم للعلوم العقل اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمعجز المحذرك العنصري عاين في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز
باطلاق اي ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا العجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تلم وعلم الوحي
رجة لجميع هذه الاصناف واما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض
به وهي حقوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصد به طلب الحق لا ابتغاء الشكوك وتغير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحال صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
انديال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الانديال ضعف وانديال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان
من ارتاض بالمعقولات واطرح الخيلات فاما قدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق واكثر
ما يقع اليقين يمثل هذه المقدمات اذ تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة قرأى انها تختلف
اسما وهاوحد ودها من قبل افعا لها وانه لو صدر رأى موجودات تتفق عن أي فعل اتفق عن أي فاعل
اتفق لاختلفت الذات والحدود وبطلت المعارف فالتفهم مثلا انما عجزت من الجسادات بافعالها
الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما عجزت بهن عنها عن بعض بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة افعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة افعال كثيرة لم يكن فرقا بين الذات البسيطة
والمركبة ولا يتميز لثاوا ايضا ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات او جدها من وجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب
ان يكون نحو الفعل المخرج له من المعدوم الى الوجود وانه ان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق
لم يمنع ان يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج الخفاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يناسبها الا ان لم يكن فيه
الانحاء واحدها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل ان
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا يقط لا يحوم الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان اراد به اطلاق على الحركات الفلكية التي هي السبب الاقرب بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكراره من غير زيادة
قائمة وقد عرفت ما فيه وان اراد به الاطلاق على المبدأ الاول على الاطلاق اعني الواجب تعالى فبرج حاص له الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة السكينة والتصور الكلبي وغير
ذلك مستدركة في الدليل وان التزم الاستدلال فلا وجه للجواب عن الدليل بل يمنع المقدمات المستدركة التي لا تدخل لها في المقصود

أصلها وقد أحاطت أربابها بكون الحركة ارادية وثابتها في الاحتياج للحركة الارادية التي تسمى رات حركية ولا حاجة في تقرر بالدليل على الوجه الثاني الى شيء من تلك المقدمات أصلاً ثم ان ما ذكره الله يدل على ان قصة الوحى والرؤيا دليل آخر حيث قال وزلا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن فوجبه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون

لفعل أى موجودات تفتى أى فعل اتفاق واختلطت الموجودات وأيضاً فان الموجودات مطلق أعنى الكلى أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفي القول بوجوده مطلقاً وكون مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون بانها انما لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح ان تكون الاحوال على الموجودات وكون الفعل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذى في الشاهدنا من غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم لانه اغنا به علمه على النحو الذى هي عليه موجودة وهي على علمه وليس يمكن ان تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على مصدر معلومات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلاً الخرافة غير العلم الصادر عنه الكرمى لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث وانما العلم القديم للفعل المحدث فان قيل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد ابطال مذهب ابن سينا في علمه الكثرة فاقول أنت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة اجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل المبدأ (والثاني) قول من قال ان غلغات من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائل وحكى عن آل ارسطو أنهم صححوا القول الذى يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا السكاب بجواب برهاني ولكن اسنا نجد لارسطو لمن شهر من قدماء لمثاني هذا القول الذى نسب اليهم الانفرور يوس الصورى صاحب مدخل علم المطلق والرجل لم يكن من حذاقهم والذى يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعنى المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وتراجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة لاختلاف طبائعها القابلة في العقل من المبدأ الاول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه ككثيرا كثيرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت رثاسات كثيرة والصنائع التي تحت اصنائع كثيرة وهذا انحص عنه في غير هذا الموضوع فان تبين شيء عنه والارجع الى الوحى وامان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواداً فاعمالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الالاف على عندهم واما الاختلاف الذي يمرض ألاماً دون ذلك اقم من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية بمثل اختلاف النار والارض وبالجسملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العنظيمتين اللتين احدهما فاعلة لا يكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية وهو شبه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الماعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما مادون ذلك القمرفانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الاموال تقع من الماعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي ذكره من قبل اختلاف القوابل وكون الختافات بعضها اسباباً لبعض كاللون فان اللون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان تعرف الله ملكاً من الملائكة ما ير بداعلامه للنبي من الغيب وبأمره بان يلقى الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير ان يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة هو ان ما ذكره لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بما يل يكن في ذلك ان يكون مجرد من الجبريات عالما بما وقصص النفوس به عند تحاضرها من علائق البدن وشواغلها سواء كان ذلك الجبرد نفساً فلكياً أو عقلاً من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتبع كلماتهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحى من فروع كون الجبريات عالمة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحى على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وقرره بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لا بد من الحركة المستقيمة من تحريك

الاجزاء التي هي المسافة شيئاً به دشي ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تحريك واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبداء معين الى معين يمكن على طرف متعددة غير محصورة بان تحرك في النقط المستقيمة الواصل بينهما وان تحرك على خطوط اخر مائلة عن الاستقامة الى اليمين أو الشمال وكذا الحركة من كل جسد الى آخر من الجسود الواقعة بين ذلك المبدأ والمتمتعي فالأيدى من تحريك الاجزاء التي تقع بين كية علم ما شيئاً به دشي وارادة

الحركة فيها من حيلها آخرون وفيه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بالمرجح (وأما الحركة المستديرة) فانه اذ تدور العين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج هذا الى تخيل للأجزاء والأرادات بردها على ما متوقف عليه الحركة ما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والأجزاء التي يمكن فرضها في التسمية أو تخيل بعضها دون بعض والأول يستلزم أن يكون لتحرك تخيلات وأرادات غير متناهية لان المسافة قابلة للتقسيم الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس بالمتحرك في مسافة فرسخ مثلا فخيالات وأرادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بالمرجح والحق أن الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا تقسم فيها الى قسمين في صدورها تخيل المسافة بأمرها اجمالا وأرادت الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المقترضة عليها بوجه القصد اليها لتصورها اذ ليس هنالك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وأرادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب أخروا فية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها نعم اذا انقطع الحركة اليها قبل لوصله الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في الهواء والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس والمثله الاربعة في تجزئهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوما من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل يلقى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المتحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان لم يكن له طرفة عين عن التحرك بل لبطال العالم فمما قياسهم هكذا انه لم يعمل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فأنفقوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فنلزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وقوله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديما بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) يجيب عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نفيه بالمبدأ الأول (قلت) هذا كلام متعبر غير صحيح فان اسم الفاعل يقال باشتراك الاسم على أعمال الاربعة أعني الفاعل والصورة والمفعول والغاية ولذا لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا عنهم كقوله يكون عن أي فعله أرادوا بقولهم ان العالم له فعله ولذا لو قالوا اردنا بذلك اسبابا فعل الذي فعله لم يزل ولا يزل بمفعوله هو قوله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير مترص عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان مترصا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا بصورة مغايرة للادب جري وطمع على مذهبهم وان قالوا صورة هي ولا تميز بين المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على أصولهم رادا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجيب جوابا للفلاسفة بقوله وتسمية المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو فعله لو وجوده غيره كلام أيضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الأول أو على السماء بأمرها وبالجملة على أي نوع من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا وثبت موجود لا علة له وجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل أيضا فانه يحتاج ان يفصل المبدأ الاربعة وهو ليس في كل واحدة منها أول ولا علة له أعني أن أعمالها على ترتيب في فاعل أول والصورة في الصورة الأولى والمادة

كما انقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك المبدأ فمن تصور آخر وأرادت اخرى فانه انقطع حركتها (وأما هذه المسألة القائلة بانها لا تتصور الحركات تصور قواها ولزومها) فان أراد به ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حتى لا شبهة فيه بل كما قدح في ما ذكره من المبدأ بل لا فيما قصد هذه الحركات لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركات مع جميع ماله متخيل في وجوده تلك لا يلزم بوجه تصورها وان أراد ان تصور الحركات مع جميع

حالة مدخل في وجود تلك الاوالم لا يوجب تصورها في عقله وانفس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسماء كون النفوس العالكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المنتهية حيث قال
 وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدا دها ولا غاية لاحادها ثم ترقى من الاستعداد
 الى ادعاء الضرورة في استحالته ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليباأس من عقله وانما تعلم ان الاستعداد

الى مادة اولي والغائية الى غاية اولي ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعه الاخيرة تترقى الى علة
 اولي وهذا كما غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة
 اولي كلام محتمل وذلك ان قوله فاننا نقول العالم موجود وكل موجود ما ان يكون له علة ولا علة له الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهايتها هو من جهة
 ما عندهم يمنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممنوع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرط في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن
 فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر وكان ههنا كفاعل أول من مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن
 الجار والجار عن الحر فان ههنا علة عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال ههنا ليس هو شرط في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال ههنا امالي هي عندهم مرتتبة لعله أولى ازلية تنتمي
 الحركة اليها في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلوم الاخير من ان سقراط اذا ولد
 أفلاطون فان الحركة الاقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى ان
 ترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرط في وجود الانسان لآتي كما
 ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتابعة بالآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرط في
 وجود المصنوع والآلات الاولى أعني المباشرة فالأب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كونه المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وابتدأ ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرط في وجود المتأخرة اذا فاعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون
 انسان من انسان فساد بشرية كونه نيا أو انفسا منيا أو دم طمث وقد تقدم القول في هذا واما التي
 تجوز ضرور العمل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن يسل هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر
 المبدأ الأول بريدان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلفت افهام في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شئ خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهؤلاء فرقان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان ههنا البيان مشتركا
 للدهريين وغيرهم قال لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هي السموات لانها اعداد ودليل التوحيد يمنع من
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المبدء واحد كما ان النظام الذي في الجيوش يظهر منه ان المبدء
 واحد وهو كاند الجيوش وهذا كالكلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سما واحد أو جسم واحد أو
 شمس واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركبا
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تجمع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس العالكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وإن لم يكن غالبها على الظن
 فلا أقل من انه يحتل عند
 العقل والمسلم بحجج النفس
 الانسانية أن تدرك أموراً
 غير متناهية على سبيل
 التفصيل دفعة واحدة عند
 العقل أن لا تكون النفس
 العالكية أبداً عالمة بها
 وهذا يبطل دعواهم
 القطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفس الانسانية
 من شأنها أيضاً أن تدرك
 جميع الاشياء الآن
 اشتغالها بامراض البدن
 منتهى عن ذلك ولا مانع
 في النفوس العالكية من هذا
 عدم المانع في النفوس
 العالكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشتغالها
 بعبادة رب العالمين وغير
 ذلك مما هو أجدى وأعلى
 من عوائقها وانتفاء
 الموانع التي فيها لا يدل
 على انتفاء الموانع كلها أظلم
 يثبت انتفاء الموانع فيما
 عندها وامل ههنا ما

آخر عن ههنا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شئ من مقدمات الدليل ولا
 يهمل معارض الدليل أيضا فليس معنى الاحتمال ههنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلاما من الاختلاف وعدمه
 على السواء وهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس العالكية في غير عالمه بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس العالكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به ههنا انتفاء المطلوب فان دليلهم يثبت مطلوبهم

ولا يقدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بأن النفوس الفلكية عامة لجميع الحوادث الجزئية التي لا تنقطع هي لا يقطع به فإن القاطع به مبنى على القاطع في مقدمة لا يقطع العقل بها بل يظن أن الأمر على خلافها أو يتردد بينهما وبين نقيضها وهي أن النفوس أعني الفلكية والانسانية مختلقتان في الحقيقة وانما قيل انه مبني عليه لان النفوس الانسانية ٧١ لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير

متناهية مبني على سبيل التفصيل دفعة فلولم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عامة لها لا لشترالك أفراد الطبيعة الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مسح أن الحكماء ادعوا القاطع في أن النفوس الفلكية عامة لجميع الحوادث الجزئية التي لا تنقطع هي بغير المنع عليه بالانسان لم أن القاطع بأن النفوس الفلكية عامة بها مبني على القاطع بتخالف النفسين (قوله) إذا النفوس الانسانية لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة متنوع لا بد له من دليل وعدم اطلاعه على الوقوع لاشي في الامكان فيكون ما ذكره آخره أن النفوس ما ينفعه عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

الآن يكون هذا كهيولى باشتراك الاسم وانما هو شئ انفرادي ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها أزلية أي أن وجودها مع الأزلي وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بقاسد ليس بذى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا المكون والفساد الذي في هذه الاجرام لما لم أن تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل أن الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولوا فساد هذه الاجسام اقضية انها بسيطة وان الهيولى هي الجسم والجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على أن الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالجملة لا افضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا تختلف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورية ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وأنا أقول واما ان تكون هي المواد انفسها وتكون مواد حية بذاتها الاحية بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتقدمة بالذكر (قلت) يريدانهم اذ لم يقدروا ان يشتموا الروحانية ولا قدروا ان يشتموا الواحد ليس بجسم لانهم اذ لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه النصفه فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الأول التي لاعلة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم من يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الاول الذي لاعلة له بما نسب اليهم من الاحتجاج ولا يزعمون أيضا انهم يحجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الاول وسنأتي هذه المسئلة فيما بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لأصل له (قلت) قوله لا يمكن لهل لاعلة واعلة الاعلة اعلة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسئلة ذكرته في النظر يبطل عليكم تجوزات لا أول لها شاك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا ومعولات لانهاية لها لانه يؤدي الى معلول لاعلة له ويوجبونها بالعرض من قبل اعلة قديمة لا يمكن اذا كانت مستقيمة ومعاولاق مراد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما يمنع قيمته وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا اختلف بالتامع من قال ان النفوس متعددة بعدد الاشخاص وانها باقية وأما قوله وما بالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية فهو هل هذا الاتحكيك بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها ما يلزم عنه ان يوجد لها لانهاية له كذا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزماد ليس بذى وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجودا لانهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الافعال بين الاسباب العادية والمسببات ذهبت الفلاسفة الى أن اطبايع الاجسام آثارا وفعالا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غير النار أيضا كالاحتراق الحاصل في القطن من النار وأعداد مواد غير النار بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار مادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الاعطاع قد تكون علة تامة بانفرادها لا تارها وقد تكون علة ناقصة يحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع الى امور اخر تنضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورها وعرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة او عرض اذ لم يذاتام في فاعليته لا يحصل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخلف حينئذ تمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة بتمتع حصول المنبض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة لا تجازعهم بعضهم

البرهان القاطع الى قوله خارجة عما (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خبير من طريق القداماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدن الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فآراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واذنا شروح في هذه القضية لم تنته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ما لا علة له اس معروفا بنفسه ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحق في انفسه الى ممكن ضروري ولم ينض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة له علة وامكن ان يضع ان تلك له علة وان يرد ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى وجود لاهلة وهو الذي يفتونه بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجودها لعل فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يثبت بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يثبت بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان يقتضي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى الحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لافعال له واما وضع اشياء ضرورية لها افعال غير متناهية فالتزام عن ذلك ان يكون ماضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان التحمل اللازم عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا فخرج برهان ان استعمال هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تنقضيها فان كانت الال ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا يدان ينتهي الامر بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان قرال اسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجب سبب ما وضع الله موجود بسبب وذلك محال فلا يدان يقتضي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فهذا النوع من التعصيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج النخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمه الموجود اولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قسمة تخصص للموجود ما هو وجودا فاعوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له عالما زائدا على ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له عالما زائدا على ذاته خارجة منه يريدوا اذا سلم الفلاسفة أنهم انما يفتنون بممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ماله ليس له علة قيل لهم لا يتبع على

من انهم انكر والمكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الرى عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترتب عليه سامن الشبع ولى والاسهال فانه يجوز ان ينزاق الماء كقول من المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار بقا سد تمتع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الرى وان يحصل في البدن قوة قاهرة تقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر اجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المجتزآت المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع

في النار من غير احتراق مع بقائها النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقة وقلب العصا ناعما نار او حيا الموتى راووا ما وقع في القرآن المجيد من امثال ذلك كتأويلهم احياء الموتى ازالة موت الجبل بحياة المموت وتغلب الله امهر السحرة باطال الحجة لاهلة الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شجيات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اولاً لم ترعون ان الطبائع على نامة ما بانفسه رادها اومع امور تنضم اليها ماعر وجود الشرائط وارتفاع

أصولكم

الموانع لما لم يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ما ذكرتم المشاهدة الترتيب دائما أو كثيرا أو بالضرورة على ما تزعمونه
معجولات ومن المبين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا أو بالضرورة لا يدل على العلية ولم لا يجوز أن يكون
المدى أخرى عادية بخلاف الاحتراق عقيب حادثة النار من غير أن يكون الحادثة النار دخل في الاحتراق وكذا في جميع الترتيبات (وأما
القول) بأن المبدأ لا يتصور فيه احراق المادة بناء على أنه موجب بالذات لافعال ٧٣ بالاختيار وارجاء العادة انما يتصور فيها
هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فساد منه في صدر
الكتاب ثم نقول لهم
ما ذكرتم من الاستعداد
ووجوب القيد عند
تمامه وامتناعه بدونه
مبني على كون المبدأ
موجبا بالذات وقد فرغنا
عن ابطال دليلكم عليه
فيما سبق (لا نقول) لو لم
يتوقف وجود الاثر على
الاستعداد لما جزمنا بأن
الكتب التي في حجرنا لم
تتقلب انما ساقطت لا حول
أو في البيت لم تتقلب ذهبا
أو فضة (لا نقول) أولا
ما ذكرتم من ان
فان المواد العنصرية
مطبيعة عندكم للحركات
الفلكية والاضلاع التي
تحدث بها انهي مباد
لاستعداداتها لا يصور
والاعراض فن الجواهر
يحدث وضع غريب فلكي
لا يحدث مثله في ألوف
من السنين يقتضي
حصول الاستعداد في
مواد الكتب التي في
حجرتنا قبول صورة
الانسان وفي مواد أواني
البيت بحصول الصورة
الذهبية وهذا الاحتمال

أصولكم ان تكون علل ومعجلات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم
يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوده واحدها انهم
لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعجلات من طبيعة الممكن أو من
طبيعة الضروري على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لم ينسبنا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت
الموجود الى ممكن الوجود واجب الوجود وعين بالممكن الوجود ماله علة وبالموجب ماله ليس له علة
لم يمكن تبين على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه لزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من
الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما يجوز عندكم أن يتقدم الازلي
أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى مالا
علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان
القديم يسلمون انه قديم يتقدم قديم مما لا غاية له تجوزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا
يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقدم
واجب الوجود على مكات الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا
نسلم انه محال يريدانهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقدم
ما ليس له علة بل لانهاية لها لان انزالها ان ذلك مستحيل هو رفع العال لانهاية لها وانزالكم واجب
الوجود هي نتيجتكم التي رتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق
على المجموع يريد انه لا يستحيل أن يتقدم مالا علة له بمعجلات غير متناهية كناية قوم القديم عندكم
بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقدم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم
قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا اذ اذ من قول الدهرية
وذلك أن المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من
متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع
انه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة تو جدهم وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك
ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما تقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج
من جهة تادائم أزلي هو الذي من قبله استنفدت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة
علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم بما لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة
بالجنس ههنا دأمة لا تخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد اذلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنه
فاسدة بالاجزاء اذلية بالكل ان ههنا موجود أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات
التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الجرم
السماوي وليس حركة السماء وثلاثة من دورات كثيرة الاف الزمن فقط وحركة الجرم السماوي انما
استغادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة الاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك نارة ولا يحرك أخرى
ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يتحرك حينئذ يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما ينبغي ذلك في
الحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٥ - تهافت ابن رشد لا يمكن دفعه بغيره فان قاطع وثانيان العلم بعدم الانقلاب ليس يستند الى العلم بتوقف وجود
الانواع على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاءه فان الصبيان والحوام يحصل لهم جرم بعدم الانقلاب بل يجوز مجوز الانقلاب
عندهم سهوه ونسبوا الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري بخلقه الله تعالى
فيها عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة باقناع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن العقل

ولا يخفى ما في ان ما ذكرتم من ان حصول الارزاق يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بالضرورة من استعداد المادة على تقدير قيامه لا يصلح وجه الانكار المحترز المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام طاقته تصرف في الاجسام العنصرية وان حصول الاجسام العنصرية مطبوعة لها على اعترافكم وحديثكم لا يجوز ان يحصل للآثار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ فيها صفة مانعة عن التأثير في بدن مع بقائها على حقيقة الخصومة او يحصل لبدنه

صفة مانعة لآثارها في نفسه فانما ترى من يطلى بدنه بالطائقي ثم ينفذ في تنوير موقدة لا ينفذ فيه وكذا ترى القطننة تنفس في بعض الاشربة المعهولة بالصبيغة ثم تغرب من النار فتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تشتعل القطننة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكارنا لهم لاقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة بمنا واحياء الموتى فاننا علم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيما ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مدتها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانها واصل هنالك طريقا آخر

فاسد من قبل انه متناهي الانحاض ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي لا اول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من امرها التمام انما هي غير متناهية وهو لا قسم كالوا انما هي هذه الاجناس انما هي طامها الدوام من علة ضرورية واحدة بالمدد والحقه وان تعدد مرات لانها تعلق الزمان الذي لانها له وهو لا هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجودها خاصة غير متناهية كافي كونها ازلية وهم الدهر بيقف على هذه الثلاثة الآراء فلهذا الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازليا او غير ازلي وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحسب دور العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما او اذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز لآنها لها ليس يمكن ان يثبت علة اولي ازلية لان وجوده معلولات هذا وهو انه من لا يعرف بوجوده لآنها لها لا بقدر ان يثبت علة اولي ازلية لان وجوده معلولات لانها لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استفاد وجودها لانها له والا فقد كان يجب ان تنتهي الاجناس التي كل واحد من اختصاصها محدث وبهذا الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة للحوادث او واجب وجود الحوادث التي لانها لها هو وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجودين ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالابتهاهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شئ من ذلك من مذهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فعمل سفسطائي والله اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان حججهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي اوردته ابو حامد (ثم قال ابو حامد) جميعا لهم على طريق المناقضة قلنا نعم وجوب الى قوله لا غير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديته ابن سينا وابن هرون مسلكا لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة بآشئراك قد دخلها من اجل ذلك المعاندة كثير واسكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها فترى من الاقاويل البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم الاول انه قديم فاسد بقول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود مالا علة له ولو قال قائل فيما لا علة له اما ان يكون لآله له اول علة له او لا علة له كان قولا مستحيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخجل ان يكون واجب الوجود اما لداته واما لآله وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد والاطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان نقول هل عمر واثان من جهة انه عمر وارمن جهة طبعه مشتركة له وتلك الدخان كان انسانا من جهة ما هو عمر وفايس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبعه مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وحاصت المركب معلول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج اقول هذا المخرج كان قول ابن سينا اوقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا قال فيه انه لداته اول لآله كلاما غير صحيح ايضا لان اشئ قد يسلب عن الشئ اما اني بسببها يتخصه وهو الذي

صفة مانعة لآثارها في نفسه فانما ترى من يطلى بدنه بالطائقي ثم ينفذ في تنوير موقدة لا ينفذ فيه وكذا ترى القطننة تنفس في بعض الاشربة المعهولة بالصبيغة ثم تغرب من النار فتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولا تشتعل القطننة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكارنا لهم لاقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة بمنا واحياء الموتى فاننا علم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيما ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مدتها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانها واصل هنالك طريقا آخر

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لان علمه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في اقرب مدة فانما نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسبة والي يحصل بالولد ايضا كالخيل المتولدة من الشجر اذا القى في الماء الرأكدو بقي فيه زمنا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمهرهم وانفت في صدف ودفقة في الزبل اربعين يوما والافار المتولدة من الطين والعقرب المتولدة من الباذر وج مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد التي هي في

أقرب مدة كالصناديق التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعدادنا منها لثبوتها في الجو في مدة قصيرة اذ من
 المعلوم ان الاجزاء الارضية المحتمة القابلة لان يحل فيها صورة الصنديق لا ثابت في الجو مدة معتدلة فان قيل ان طرق الاستعداد
 مختلفة لا تنطبقها القوة البشرية ولا تحضرها من أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العنصر ومادة الميت لقبول الحياة حتى يجزى بعدم
 انقلاب العناصر انا وعدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاضيق الحوصلة والانس

بالوجودات الغالبة
 والذبول عن أسرار الله
 تعالى في الخلقة ومن
 استقر انجائب العلوم لم
 يستمد من قدرة الله تعالى
 ما ينبغي من معجزات الانبياء
 عليهم السلام والسلام
 بحال من الاحوال (لا يقال)
 لو جاز انقلاب العناصر ما
 جاز انقلاب الجوهر عرضا
 وبالعكس اذ ليس في العقل
 استحالة أحدهما أدنى
 من استحالة الآخر (لا
 نقول) انقلاب العناصر ما
 من قبيل انقلاب الماء
 هواء فان بينهما مادة
 مشتركة تلحق صورة
 أحدهما وتلبس بصورة
 الآخر ولا نزاع في جواز
 ذلك بخلاف ما ذكرت
 اذ ليس بين الجوهر
 والعرض مادة مشتركة
 هي حرمته ما حتى يمكن
 الانقلاب بان يتلحق صورة
 أحدهما ويلبس بصورة
 الآخر والانقلاب فيما
 ذكر لا يتصور الا بان يكون
 أحدهما بعينه هو الآخر
 واستحالة ذلك ضرورية
 وقد بينه عليها بان الجوهر
 اذا انقلب عرضا فان عدم
 الجوهر ووجود العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة فغير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة
 وقوله ان هذا ليس بصديق في الصفات التي على طريق الايجاب فمتسلا عن التي تكون على طريق
 السلب وما عند ذلك بالمثل الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد
 انه لون لا يقتسم الصديق والكذب عليه قول القائل اما ان يكون لونا لذاته اوله بل كلا القولين كاذبان
 وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الجسدية لونا كما انه ان كان حمرا وانما لذاته لم أن لا يكون خالدا
 انسانا وان كان لونا لعله لم أن تكون تلك الصفة زائدة عن الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن
 أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام
 مغلط سفسطائي لا شريك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل
 ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي لحدرة
 واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعله أي لمعنى زائد على السواد أعني لعله خارجة عن الشيء لم يلزم
 عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور
 النوع والفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا
 يقتسم الصديق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله لعله أي ان اللون لا يتصور اما أن يكون
 موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله
 ان واجب الوجود لا يتصور أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه
 فان كان لمعنى يخصه لم يتصور ههنا لك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى
 يتم كان كل واحد منهما مركبا من معنى يتم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا
 هكذا فقول ابن حامد الذي يمنع أن يتصور وجودا اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام
 مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك
 لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتصور
 تكون مغايرة اما بالخصوص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالمتشابهة فيشتركان في الصورة الجوهرية وكلا
 المغايرتين انما يوجد لهما مركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغير وهي
 بسائط لا مغايرة النوع ولا تغاير الانحصار وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون
 فيها المتأخر في الوجود والمقدم والامم عقل ههناك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب
 الوجودان كانا اثنين فلا يتصور أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالقدم والتأخر فان
 كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانتا متعقبتين بالنوع وان كانا متعقبتين بالجنس وعلى
 هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا ان كانا تغاير الذي بينهما بالقدم والتأخر وجب
 أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجمها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اثنان واحد والامم يكن
 ههنا غير ههنا الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود
 بالوحدانية (قال ابو حامد) ههناكهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشهد ابو حامد
 بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فاخذت بمتكلم معهم في تجويز اكثره بالحد على واجب الوجود

فلم يثبت أحدهما الى الآخر بل زعم عدم أحدهما ووجد الآخر ولم يتقدم بل وجد مع العرض ولم يثبت أحدهما الى الآخر
 آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ههنا ونحن لم نرى كتب أحدهم من الحكماء الذين يعدون بشأنهم ما يدل
 على انكار أمثاله ههنا المجتزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم مجرمون الذين لم يمارسوا العلوم ودرجت عادتهم بالذكاء امثال
 ههنا المجتزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال وزيد منهم الشيخ ابو علي فانه من جن طريقتهم وزيد منهم حيث قال بالبرهان يكون غير ذلك عن العامة هؤلاء تكون متكررا
 لكل شئ فان ذلك طيش ويجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعترف امتناعه بالبرهان دون ان يرق في تصديقك بما لم يتم بين يديك
 سنة واعلم ان في الطبيعة عجائب ولا تروى الهائلة الفعالة ولله وحى السافرة المنفعة لاجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار
 انشقاق القمر لامتناع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا ونفصيل ما ذكره في امر المجزئات هو انهم

التي نفوها عنه ورأى أن يحلها مسألة على حدتها لأن المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدأ
 الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد تباين في
 جوهرهما من غير أن يتفق في شئ الا في اللفظ فقط وذلك اذ لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والازليّة فان اشياء هذه الالفاظ هي اسمها ان تدخل الاسماء
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما
 اقتصر ابو حامد في جوابه في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره اخذني قدرا ولا مذهبا في
 التوحيد ثم يروم معانديهم (قال ابو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لا يكونه
 واجبا (قلت) هذا ما حكاه ابو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرع
 في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المني وينبغي لنا نحن أن ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها
 اليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يدكره من مناقضتهم ثم الى النظر في هذا انهم
 التي استعملوها عنهم في هذه المسئلة فاول ضرور الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة بنفوتها عن الاول هو
 الانقسام بالسكينة تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم
 سواه من اعتقاد ان الجسم مركب من اجزاء لا تجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكمية كانقسام
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفي عن الاول
 أيضا عند كل من اعتقده انه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التام وذلك ان قوله ان واجب
 الوجود مستغن عن غيره أعني أنه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وإنما هو
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه واجب الوجود بجوهره وستأتي هذه المسئلة ولست اعرف
 أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه
 الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم
 شتما على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود ذلك مما يتعقّب ويستحيل فانه يان قر بب من أن
 يكون حقا إذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا ان لا نفس الاثنية
 اطلاعا ما على الغيب في
 حال المنام وليس أحد
 من الناس الا قد جرب
 ذلك من نفسه بخلاف
 أوجه التصديق الآن
 يكون فاسدا المزاج وقاصر
 قوى التحصيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تحصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النفوس
 الانسانية لها ماسة
 جنسية الى المبادئ العالية
 الممتدة بجميع ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الخيال ولها أن تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 تتعش بما هو مرتسم فيها
 بما استعدت هي له الآن
 أشتهتها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن عن غيرها عن اتصالها
 بها وانقاشها بما هو
 هو مرتسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 عنها عن الاشتغال بغير
 تلك الافاعيل وليس أمنا
 سبيل الى ازالة عوائق

النفس بالكلية عن الانتعش بما في المبادئ العالية لان أحد المائتين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكلية مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد سكن أحد الاشغاليين في حالة النوم فان الروح ينتشر
 الى ظاهرا لبدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الإدراك بها وهذه الحالة هي اليقظة
 فتشتغل النفس بتلك الادراكات حيث شغلتها ان تجس الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها اليها فتعطى

هذه الحواس وهذه الخالق هي التوهم بتعطالها يخفى أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والاشياء تبعض نافعها
فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالا روحانيا ويرسم في النفس بعض ما تنتش في تلك المبادئ مما استعدت هي لان تكون منتقشة
به كالمرايا اذا حوذي بعض هابيهض فانه ينتقش في بعضها ما يتسع له ما تنتقش في البعض الآخر والقوة المخيلة جارات محكية لما يرد
عليها فتحاكي تلك الممانى المنتقشة في النفس بصورة جزئية متناسبة لها ثم تصير ٧٧ تلك الصور الجزئية منتظمة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركبها القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك الممانى المنتظمة في
النفس حتى لا يكون بين
الممانى التي أدركتها النفس
وبين الصور التي ركبها
القوة المخيلة تفاوتا لا
في الكمية والجزئية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما ما عايناه
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة بتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين الممانى الذي أدركته
النفس وبين الصورة التي
ركبها القوة المخيلة
مناسبة أصلا أكثر
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهي الى صورة لا تناسب
الممانى الذي أدركته النفس
أصلا فهذه الرؤيا من
قبيل أضغاب الاحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا
توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على أنها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه
عالم كانه قول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بحسب مستحيل
لان طبيعتها غير بيضة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس
ونحارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس في أمثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون انها دراكمة ريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بحسب والجواب انهم ليس يرون
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يشكك بها الموصوع الحامل لها بالالفعل بل اغنايتكثير بالجهة التي يتكثر المحدود بأجزاء الحدود
وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما مما يمتزجان صاحبهما فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المساعدة لا يسلم انه
يوجد في الجو جودات المفارقة بما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا هو مذهب النصارى
في الاقسام الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متشككة بالحد
وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنة عدد
السناعات والحالات التي تلحق من بضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الاربعة
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل
جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من أجل مادته وصورة ورتبه وذلك ان الحدود اغنا
توجد للركبات من المادة والصورة لا لليسائط ولا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ
الأول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد المساهية والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجملية فان لفظ الوجودية قال على معنيين أحدهما
ما يدل عليه المصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود وهل هذا هو جد كذا أو لا يوجد
كذا والثاني ما يتناول الموجودات منزلة الجنس مثل قولنا ما موجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من المصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه
ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما ينبغي
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الانية هي كون الشيء موجودا شي
زائد على المساهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود المساهية فلو كان واجب
الوجود له الانية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مكملا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن
الوجود وايضا فان عند ابن سينا أن ما موجود زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد ههنا وذلك ان قوله فان الانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت لانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
اختلافها غير يسيرا فان نفوس البشر به متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان فتفاوتت مساعدا الى النفوس التي تدرك النظريات
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه ولا فلا يعدد أن يكون لبعض
النفوس قوة قوية امام كتسبه واماجيدية لا تشاها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقه وتغنيها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الخاص بالعلوم جانب الشئ جميعا كما يقرى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكليات والكلام والجماع وأفضل أخر غير ذلك
والأكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأما هنا وتكون قدرته المتخيل له بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن
الحس الظاهر فيقع مثل هذه النفس في الية فله ما يقع للناشئين من الاتصال بالمبادئ المفارقة والاطباع ببعض ما فيها كان وما
سيكون من المغيبات وتزول الاثر منها الى ٧٨ عالم الخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما فتح كلامه منظوما من هاتف أو

شاهد منظارا بهيا في كل
هبة وأجل شكل بخاطبه
قيامه من أحواله
وأحوال ما يتصل به فان
كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي
أدركتها النفس الناطقة
الا بالكلية والجزئية كان
ذلك وسيا صريحا والا
كان محتسجا الى التأويل
(ثم ان تصورات النفوس)
قد تكون أسبابا لحدوث
الحوادث من غير ان
يكون هناك سبب من
الاسباب الحسماانية مثل
أن النجم والغضب يوجبان
سقوطه البسود وتصور
السقوط من شخص معنى
على جندع موضوع عال
يوجب السقوط وكذلك
تصور الحصة يوجب
الصحة وتصور المرض يوجب
المرض في بعض الاوقات
واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس الانسانية
القوية جدا قوة ذاتية
ان قلنا باختلاف النفوس
بالحقائق اولاجل مزاج
أصلي بسببها يمدى تأثيرها
بدهنها فتؤثر في الاجسام
العنصرية كما تؤثر في بدنها

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل محيطه ثلاثة أضلاع وليس الوجود دخرا من
ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري أن
لها وجودا في الاعيان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمله هنا ليس هو الوجود الذي يدل على
ذوات الاشياء أعني الذي هو كالنسب لها أعني الذي يدل على أن الشئ خارج النفس وذلك ان اسم
الموجود يقال على معينين (أحدهما) على الصادق والأخر على الذي يتقابلة اعدام وهذا هو الذي ينقسم
الى الاجناس العشرة وهو كالنفس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في
الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي
يعني الصادق في مشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي يعني الصادق هو معنى في الادهان
وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشئ أعني انه
ليس يطلب معرفة الشئ حتى يعلم انه موجودا واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهانتنا فليست
في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم
انها ماهية وحدود هذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة
بأشخاصها وانما هي معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشئ مشار اليه
وهو وجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشئ المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في
الاعيان والكليات في الادهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول
القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا
يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن
سينا ورسائل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود
في ذلك العرض فتوجد اعراض لانها تهازل ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأطعن ان هذا
المعنى هو الذي أم أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول
اذ هو اعتقاد باطل ولما ذكر هذا المعنى من الابتعاد من قولهم اخذ يدكر ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى
بما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من الجائبات قال فينفي أن تحق مذهبهم الى قوله
وانهم كل مسألة على حياها (قلت) قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في
كون المادى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من تسميته
عقله لانه يدل على معنى ساي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عندا فلاسفة المشائين
مخلاف ما رآه أطلاطون من العقل غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول
المفارقة ان في إمكانها وعدمها وشرائيس هو من قولهم فلنرجع الى ما ذكره في الرد عليه من في المسائل
الحس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله
على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات
المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدر والارادة مفهوما واحدا وانها
ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدر والقدرة والارادة والمر يدعى معنى واحدا والذي يعسر

ويكون لغرض قوتها كأنهم اتفقت مدبرة لكل العالم العنصري أو اية منه فتطبعها
المواد العنصرية فان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بدنها تطبعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفالات في عالم الكون
والفساد والزلازل والظواهرات والفلسف وتصير الحيوان جادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء
عليهم السلام (الفصل التاسع عشر) في تهيئتهم عن إقامة الدليل على ان النفوس البشري مجردة عن المساهدة ذاتا

وهذا أي كونه النفس مجردة وإن لم يخلف شيئا من أصول الإسلام بل بعض المحققين من علماء الإسلام كالإمام الغزالي وأبي القاسم
 الراغب والحلي وأكثر أرباب المكافحة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم وردد عوارهم معرفة ذلك بمجرد
 دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس بمنتهى متباينة في
 الوضع والالكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع فحينئذ ما إن يكون ٧٩ منقسمها بالفعل أو بالقوة فإن كان

منقسمها بالفعل كانت تلك
 الأجزاء المتباينة في الوضع
 حاصلة في العقل بالضرورة
 وكل حاصلة في العقل
 معقول والغرض أن كل
 معقول مركب من أجزاء
 متباينة في الوضع فتكون
 تلك الأجزاء مركبة أيضا
 من أجزاء متباينة في الوضع
 وهكذا فيلزم أن تكون
 الصورة العقلية مشتملة
 على أجزاء غير متناهية
 بالفعل فيلزم أن يكون
 الذهن محيطا بالابتهاى
 دفعة وأنه محال (لأيقال)
 انما يلزم ذلك لو كان معقولا
 بالمكنه والمانع أن لا يسلم
 أن شيئا من المتعقلات
 معقولا بالمكنه لحوا أن
 تكون تعقلاتها بالوجود
 (لأننا نقول) تعقل الشيء
 بالوجود مسبقا بتعقل
 الوجه وذلك الوجه أن
 كان معقولا بالوجه فهو كذا
 يلزم التسلسل في تصورات
 أو جوده فيلزم امتناع
 التعقل وهو باطل وإن
 كان معقولا بالمكنه
 والغرض أن كل معقول
 مركب من أجزاء غير
 متناهية فيلزم احاطة
 الذهن بالابتهاى دفعة

على من قال إن ههنا ذواتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا في وجود الصفات
 والصفات شرطيا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس
 فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فإنه
 يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه غير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلوم لأن كل
 موجود بهذه الصفة قاطبا أن يكون تركيبه واجبا وأما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا كان واجبا بغيره
 لا بذاته لأنه بغيره من مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة هي قول من
 أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب
 اقتران العلة بالمعلوم وأما أنه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا اعتراضا
 قديما فغير ممكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن
 التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول
 عليه إلا بالاشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المأخوذة عن كل تركيب عند
 أرسطاطليس فهو كاشف فاسد فضلا عن أن يكون لاعلة له وأما أنه هل تنفصل الطريقة التي سلكها
 ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى مركب قديم فليس تنفصل إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن
 الممكن ينتهي إلى علة ضرورية واعتبر ربه لا يتخلوا ما أن يكون لها علة وألا علة لها وإن كانت لها
 علة فانه ينتهي إلى ضرورة لا علة له فان هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود
 ضروري لا علة له فاعلة لا إلى وجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة ضرورية أو مادية لأن
 يوضع أن كل مادة ومصورة بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى
 بيان ولم يقضه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا يبينه
 لا يفتي دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وانما يفتي إلى أول
 ليس بمحدث وأما أن يكون العالم والعدم شيئا واحدا فليس بمتعاقب واجب أن ينتهي الأمر في أمثال
 هذه الأشياء إلى أن يهدأ المفهوم في ما وذلك أن العالم إن كان عالما بغيره فالذي يكون به العالم عالما أخرى
 أن يكون عالما بذلك لأن كل ما استفاد صفة من غير ههنا تلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك
 أن هذه الأجسام الملمسة التي لديها أن كانت استحصية من ذاتها بل من قبل حياة فكلها فواجب أن
 تكون تلك الحيات التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفتي الأمر فيها إلى غير نهاية
 وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مملوئة
 أو متوهمه بانحاء مختلفة غير أن تكون تلك الذات متكررة بتلك الصفات فذلك أمر لا ينكر
 وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا واجبا فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة
 ما يصدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاقلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الغلب المتقابلين سمي مريدا
 وإذا اعتبر من جهة أدراكه لمعقول سمي عالما وإذا اعتبر العلم من حيث هو أدراك وسبب للحركة سمي
 حيا إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة
 قائمة بذاتها وبخاصة أن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل وأما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فمطلوب حاصل لأن كل كثره بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود في الآن تقوم
 الأكثر انما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلا فضلا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع وإن
 كان منقسمها بالقوة لا بالفعل على فاما إلى أجزاء مختلفة في المساهية أرى أجزاء متشابهة في السبيل إلى الأول والالكان كانت الأجزاء حاصلة
 بالفعل هذا الخلف ولا إلى الثاني لأنه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في تمام المساهية ولا شأن أن كل واحد من تلك

الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تنقسم في حصول واحد منها ولا معنى لشغل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
 في الجزء الواحد كغاية من الاجزاء الاخرى العقلية فتكون الصورة العقلية مع روضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
 المعارض المادية ومع ذلك فالملبوس حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالقل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات ماهو
 غير منقسم الى اجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

والا لزم انقسام تلك الصورة
 لان انقسام المثل الى
 اجزاء متباينة في الوضع
 يوجب انقسام المثل كذلك
 وكل جسم او قوة جسمانية
 تنقسم الى اجزاء متباينة
 في الوضع فالتفليس ليست
 بجسم ولا قوة جسمانية
 فتكون مجردة وهو
 المطلوب هنا غاية ما ذكر
 في تقرير هذا الدليل
 (وجوابه) لان سلم ان بعض
 المعقولات غير منقسم ولم
 لا يجوز ان يكون منقسما
 بالقوة الى اجزاء متشابهة
 (قولهم) فتكون الصورة
 العقلية مع روضة للزيادة
 والنقصان (قلنا) ان اريد
 انه يلزم ان تكون الصورة
 العقلية مع روضة لهما
 بالذات فلان سلم ذلك ولم
 لا يجوز ان يكون عروضا
 لهما بواسطة حصولهما
 النفس التي هي جسم
 معروض لهما حقيقة وان
 اريد انه يلزم ان تكون
 مع روضة لهما بواسطة
 عروضا لهما اعني
 النفس فسلم ولكن لان سلم
 ان الصورة العقلية يجب
 ان تكون مجردة عن مثل
 هذه المعارض بل الواجب
 تجردها عن مواد جزئياتها

عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد ومع الحدود
 (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله يكون ما شين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات
 ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخرو وجودها عن الذات او تأخرو وجود بعضها
 عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا لما حكى ابو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم
 عرفتم استحالة ان يكون له سبب (قلت) اما اذا سلم ان الصورة العقلية ان هذه وجودها هو واجب
 الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له افسد لاف ذاتها بما هي اقوامه ولا من خارج فلا
 انفكاك لهم عما الزمهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواحدة الوجود
 بذاتها والصفات بنفسها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بنفسها او يكون
 المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لان برهانهم
 لا يقتضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال ابو حامد) والاعتراض على
 هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن ابطالكم القسم الاول الى قوله على في الكثرة يريد
 ابطالكم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغنى كل واحد
 منهما عن صاحبه فيكون الوجود مستقلا بنفسه ويكون هذا لانه ان يكون هذا لا يكون هذا معني به صارت
 الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة ومع وجود انثنية في الاله
 عنها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالاكس اي تبطل الانثنية من جهة ابطال الكثرة قال فيه
 انهم عكسوا قبيحوا الاصل بالفزع والذي فعلوه هو ما نداء لا يحسب الامر في نفسه بل يحسب قول انفسهم
 وذلك ان خصوصهم يشكون الانثنية واما انت فقد علمت في غير هذا الموضوع ان المعاندة صنفان
 صنف يحسب الامر في نفسه وصنف يحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي يحسب نفس الامر
 وان المعاندة الثمانية وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل ايضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب
 الوجود يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الانقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة الى الامر معهم الى
 ان يشتموا ان واجب الوجود ليس عددن ان يكون مركبا من صفة ومع روض ولا ان تكون ذاته ذات
 صفات كثيرة وهذا شئ ليس بقدر علىه بحسب اصولهم ثم اخذ يبين ان المحال الذي راموا ان
 يلزموه عن انزل هذا القسم ليس بالزم فقال فيقال لهم ان اردتم اني قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا
 كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته واما الطريق
 الاخر في هذا في وجوب الاتحاد ولزم ذلك للاشعرية فقهى طريقة المعتزلة وذلك لانهم يفهمون من
 الممكن الموجود انه ممكن الحقيقي ويرون ان كل مادون المبدأ الاول هو بهذه الصفة وخصوصهم من
 الاشعرية يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس
 محكما في نفسه وخصوصهم يسلمون ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي
 انقطع عنه الامكان ليس محكما فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان يقولوا ان الذي
 ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا راغ يلزم ان يكون قدما لعله فاعلية فلذلك
 ليس عندهم ولا برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود
 المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وعن عوارضها (واما قولهم) ومع ذلك فالملبوس حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل
 اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك
 الاجزاء بخلاف ان يكون محلها منقسم في ذاتها الى اجزاء متباينة الوضع (وليسلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلان سلم انه يلزم ان
 يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام المحل كذلك في نوع فان الخط ينقسم الى

أجزاء متباينة الوضع في الطول والمثبطة في الحالة فيه غير متقسمة أصلاً (لا يقال) - حلول المثبطة في الخط لا من حيث ذاتها بل من حيث لحوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المتقسم لأن حيث ذاته المتقسمة لا يوجب الانقسام بمختلف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المتقسمة فإنه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المتقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ماذا كرام ٨١ على السند فلا يجدي نفعا إلا إذا ثبت

متساوية للتع وأنى ذلك على أن يمنع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها بل نقول ماذا كرام وأن حلول الشيء في الأمر المتقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك أغناهم إذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها وهو عن وعلم لا يجوز أنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام الحال انقسام الجسم انقسام على أن قوتهم انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك عند قوض بالقوة الوهية إذا لا شك أن الصورة الحادثة فيها كالمادة الجزئية مثلاً غير منقسمة إلى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهية إما أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع أولاً وإما أن لا فذكره هنا عرض (أما على تقدير انقسامها) فلا يكون الحال

المتأول بل يريد أن كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة وإذا وضعت ذاتاً وصفات فلهذا وضعت علة قابلة ثم قال مجيباً عن هذا قلنا وإذا سلم أن له علة قابلة فلهذا سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريد أن الأشعرية ليس تسام تلك الذات الحادثة للصفات علة فاعلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على وجوده ليس له علة قابلة فلهذا قلنا عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأغناهم على أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العناد لازم بحسب دلائلهم ولو سلمت الأشعرية فلا سبب ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلة لما أنكرتم بذلك قوتهم لأن الذات الذي وضعوا أغناهم قابلة للصفات لا الأول فيضعون أن الصفات زائدة على الذات وليس يضمنونها صفات ذاتية كما يضع ذلك المنصاري ثم قال (فان قيل) كما يجب إلى قوله للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى وجود لا محال له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محال (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاها عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباً لهم فكانه قول سفسطائي وقال إن القول في وجوب تنهاى العلة القابلة ولا تنهاى النسبة بينهما وبين المسئلة المتكامل فيها وهي هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلة وذلك أن الفحص عن تنهاى العلة القابلة غير الفحص عن تنهاى العلة الفاعلية فإن من سلم وجود العلة القابلة فيسند ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلة أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلة فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة ولا في القابلية الأولى ولا في المادة ومنها أن القوابل لساثر المواد جودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة لا يكون له وذلك أما بان تكون هي الأولى له أو بان تنتمى إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجود ساثر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ليست تلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للفعولات فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل بل وإن كان شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسم وهذا كما لا تسلمه الأشعرية ولا تطلعه فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بحجم وهذا هو غاية ما تنتمى إليه الا كما يدل الجدلية في هذه المسئلة وأما الاقاويل البرهانية في كتب الفلاسفة التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكماء الأول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الاسلام أن ألفي له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا صفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه الخصوم بل يقولون إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن قبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن قطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم منها أن يكون له فاعل وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجوده فقد نطق أنه مستحيل فإن كل ماله شرط في وجوده فافتراءه بالشرط هو من قبيل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بآثاره من دون

١١ - نهايت ابن رشد فيها غير منقسمة (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون حالها في الجسم المتقسم ويمكن دفع هذا النقض بأن يقال القوة الوهية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وإدراك صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بإدراك ذلك الشخص الجسماني ولا حيلة العداوة منه لأن ترتب صورة العداوة أصالة في القوة الوهية ولذلك كانت القوة الوهية قوة جسمانية محالة في جسم منقسم إلا أن القول بإدراك القوة من غير انقطاع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وايضاً) فاما اودعة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة تجاه النقص من وجه آخر (الهم الآن يقال) المداودة ليست صفة موجودة في الشخص كصفة كقيام السوداء بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلاً فلا يكون حالاً فيها حكم لول الأعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر الصفات والاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لانقسام أن النفس محل انكشاف الصور المعقولة حتى يلزم من

صكون النفس جسداً منقسماً انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة المعسوم في العالم واهل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فلهذا انقسم النفس من هناك كما تدرك ما قلناه من الجزئيات في آلتها وقد يستدل على أن الادراك الغير المصنوع يميز فيه وجود صفة المدرك في المدرك بانكشافه لا وجود له في المدرك لان جرد طيات الاعيان منها هي ممكنة لوجود ومنها هي مستحيلة لوجود وتبينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام المخصوصة الصادقة بكونها المبرق لا امتياز قبيل ولا انصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد من وجود واحد ليس في الخارج فهو في المدرك ويرد عليه أن الضرر مما ذكر ثبوت وجودات تلك الاشياء في الجمل لا يثبت وبسودها في آلتها لا يراز أن تكون وجوداتها

اقتربنا بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة تركبها مع الشرط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور في شيء بقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثانية) قال أبو حامد قوله ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) أبو حامد راد على هذا القول وهذا هو الأول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والفصل في هذه الملتصوم هو في مسألة واحدة وهي هل يجوز فيقاله علة قابلية أن يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اعتبار الشرط بالشرط ومن باب الجائز وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالشرط ولأن المقارنة هي شرط في وجود الشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود الشرط فان ذاتنا ليست علة فاعلية لوجود العلم بها أو كنهها شرط في وجود العلم فاعلة لوجود العلم لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أو جيت اعتبار الشرط بالشرط وهكذا الحد في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كما سنذكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قدعة وهي ذات وصفات ولا يصفون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد في ما يلزم من ذلك إلا أن يصفوها انهم ناهوا عن أن يردوا الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة الخاسدة فان هذه كلها مواضع خص شديد ما رضعهم أن هذه الصفات ليست متفومة بها الذات وليس يحجب فان كل ذات استكتبت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذا اتهم تقوم به تلك الصفات نأيا لعل والفرد والاراد صيرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعامة والذات منها التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لما ولا عادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضا تابعة لها شأنها كالم من قول من لم يرض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورعا عن لوايتها فيجئ الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راداعليهم وهذا كلام غلط الى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها أن كانت كاملة بصفات كما لا يشك في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الأمر الى كامل بصفاته والكامل بغير محتاج ضرورة على الأصول المبتدعة اذا سلمت الى مفيد له صفات الكمال والا كان ناقصا وما لا كمال بذاته فهو وكالما وجود بذاته فالحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملاً بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فاذا كان كذلك فبالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الأفعال التي ترجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الإضافة (قال أبو حامد) بغير ناقلة لصفة وما شاع أن تكون نحن والبارئ معاني في هذا المعنى بصل سوى أعني أن كون الكمال لذاته بصفات كناية (فان قيل) اذا أثبت ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيبي هو مثل التحريك أعني صفة فاعلية زائدة على ذات الاشياء التي قابليت التركيبي والوجود صفة هي الذات بغيرها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب

صكون النفس جسداً منقسماً انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة المعسوم في العالم واهل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فلهذا انقسم النفس من هناك كما تدرك ما قلناه من الجزئيات في آلتها وقد يستدل على أن الادراك الغير المصنوع يميز فيه وجود صفة المدرك في المدرك بانكشافه لا وجود له في المدرك لان جرد طيات الاعيان منها هي ممكنة لوجود ومنها هي مستحيلة لوجود وتبينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام المخصوصة الصادقة بكونها المبرق لا امتياز قبيل ولا انصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد من وجود واحد ليس في الخارج فهو في المدرك ويرد عليه أن الضرر مما ذكر ثبوت وجودات تلك الاشياء في الجمل لا يثبت وبسودها في آلتها لا يراز أن تكون وجوداتها

فهي من الأمور القائمة عفا كالعقل الفعال مثلا ولا يكون عاوت مدركة الى الموجود ذبه كافي في أدراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للأشياء وجود علة في الجملة نأنا ظاهر أنها موجودة في أذهاننا كونها محلوقة لافشي غير معدية في أصلها لذلها المقدمات (فان قلت) لو لم يكن للأشياء وجود في نفسنا بل في الأمور الائمة عفا كانت مدركة لنا دائما أو غير مدركة لنا أصلاً لاننا نذكرها بوقت نرى صورها في الذاكرة (قلت) لا نساهل ذلك بل لا يجوز أن يكون ادراكها كمال تلك الاشياء بالاعتقاد

في الأمور الغائبة عناء ووقفا على توجه النفس و زوال المنافع و حصول استعدادها بل لاحظنا من هنا أن خلايدوم أدرنا كماله دم دوام
شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصور بالمسألة وقوة في قوة من
قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه
الثاني) أما عقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواح المادية من

ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم كما ينتهي الأمر في
الموجودات إلى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير موضع وأيضاً إذا كان الأمر كما قلنا من أن
التركيب أمر زائد على الوجود فلنأفل أن يقول إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته
وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل
وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود
لم يكن وقتاً وجوداً بالقوة ووقتاً وجوداً بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة
الحركة فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو أن يكون كل
واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبها بجهة تين مختلفة كالحال في المركبات
من مواد وصور عند المشائين أولاً لا يكون كل واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً في
وجود الثاني والثاني ليس شرطاً في وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قدما وذلك أن
التركيب نفسه هو شرط في وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ولا التركيب
علة نفسه إلا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل
يخرجهما من العدم إلى الوجود وأما القسم الثاني أعني أن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطاً في وجود
صاحبه فان أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فانه ليست تركب إلا بمركب خارج
عنها إذا كان التركيب ليس من طباعه الذي به تقوم ذاتها ويتبع ذاتها وأما أن كانت طباعه انقضي
التركيب وهو ما في أنفسهما فقديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديماً لكن لا بد له من علة تفيد
الوحدانية لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض وأما أن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر
والآخر ليس شرطاً فيه كالحال في الصفة والوصف والبرهانية فان كان الموصوف قدما ومن شأنه أن
لا تفارقه الصفة قديم قديم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز وجود مركب قديم إلا أن تبين
على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث لأنه أن وجد مركب قديم وجدت أعراض قديمة أحدها
التركيب لأن أصل ما عنون عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم
عندهم إلا بعد افتراقها فإذ اجتزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها
سكون فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن المواد حادث
وأيضا قد قيل إن كل مركب انما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من
قبل شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الأفعال
الواحدة أن كان أزلياً وفعله الذي هو أفاده جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة
هو فعل دائم أرلى في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق بفعله بالمفعول في حين حروجه من القوة
إلى الفعل هو فاعل محدث ضرورية وفعله محدث ضرورية وأما الفاعل الأول ففيه يتعلق بالمفعول
على الدوام والمفعول يشعر به الله وة على الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في الأول تعالى مع
جميع الموجودات وهذه الأشياء إذا لا يمكن أن تبين في هذا الموضع فلفظ ضرب عنها إذا كان الغرض
اعما هو أن تبين أن ما يحتمل عليه هذا الكتاب من الأقاويل هي أقاويل غير برهانية وأكثرها

وضع معين وشكل معين
ومقدار معين لا شتر كما
بين الأشخاص ذوات
المقادير والأوضاع
والأشكال المختلفة وليس
الاعتقال لا يحصل صورة
المعقول في العقول فلو
كانت النفس الانسانية
جسماً أو جسمانية لكان
لها مقدار معين وشكل
معين ووضع معين لأن كل
جسم أو جسم ماني كذلك
فتكون الصورة العقلية
الحالة فيها موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار
اسبب حلولها فيها فلا
يكون المفهوم الكلي
مجرداً عن جميع العوارض
المادية وقد ثبتت
أنه كذلك فتبين انما ليست
بجسم ولا جسمانية
(رحوبه) انه ان أريد بقوله
لا بد أن يكون المفهوم
الكلي مجرداً عن جميع
الواحد المادية أنه يجب
أن يكون كذلك بحسب
نفسه فمسلم ولكن لا يلزم
منه امتناع حلوله في جسم
أوجع إلى أن اللازم منه
انحصار تلك العوارض
من قبل محله وهو لا ينافي
تجرده عنها بحسب ذاته

وإن أراد به يجب أن يكون كذلك مطابقة متنوعة وما ذكره به لا يفيد ذلك لأن الخرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف
في مطابقة الذات لمقادير والأوضاع والأشكال المختلفة لأن مطابقة تلك الأنواع بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله
وافترائه لحساب الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة للأشكال والأوضاع والمقادير وإن سار ذلك
وامكن لا نسلم أن الاعتقال لا يكون إلا بمحصل صورة المعقول في العقول ولم لا يجوز أن يكون انكشاف الأشياء للنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فلهذه النفس من هناك ولو سلم أن النفس قل إنما يكون بمجسول متوزع المعقول في العاقل ولكن
 لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلّي مجردا عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو
 ممنوع وعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما تصف به الخجل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة
 العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولو سلم ذلك فأنما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلّي هو

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون حادثة فإن الاقوال البرهانية قليلة جدا وهي من الاقوال بمنزلة
 الذهب الأبرز من سائر الامداد والدرائخ الص من سائر الجواهر فالرجوع الى ما كان فيه (قال أبو حامد) فكل
 مسألة في هذا المسئلة تخيلات الى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال
 ان الاول بعقل ذاته وبمقل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا أقوى به فان هذا يفهم منه عقبتان
 أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخص هو علمه بغيره فهذا لا يصح أبنته والمعنى الثاني أن يكون علم
 الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته أكثر من علمه
 بالموجودات فان كان الانسان كسائر الاشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء
 فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في
 الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعها ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه
 هو علمه بغيره لكان نفيه نفيه وإثباته إثباته فانه يريد ان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان
 انما علم الغير لم يعلم ذاته أعني انما جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة
 كاذب من جهة لان ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاذا
 جهل معلوما ما فقد جهل جزأ من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن
 الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد
 انتفى عن علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس بوجوب انتفاء هذا
 العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاتخاص فانه ليس علم زيد بغيره وهو
 نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لان
 الذات واحدة (قلت) كلام افلاسة مع هذا الرجل في هذه المسئلة ينبغي على أصولهم يجب أن تتقدم
 فتتكم في افانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه يلزمهم شيء من هذه الالتزامات
 كلها او ذلك أن تقوم بنفسه عن ان الموجود الذي ليس بمجسول هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن
 الصورة إنما كانت غير عالمة لانها في موادها فادوا جدي شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم
 وجدوا ان الصور المسادية اذا تحدرت في نفس من مادتها صارت عالما وعقلا وان العقل ليس شيئا أكثر
 من الصور المتحدرة عن المسادة اذا كان ذلك كذلك في ما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في
 العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون عالما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق
 الاشياء وان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو
 معقول ولم يكن هناك معرفة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات اشياء ليست
 في طبيعتها عقلا واشياء تصير عقلا بغير يد العقل صورها من المواد من قبل هذا لم يكن العقل منها هو
 المعقول من جميع الجهات ما ان التي في غير مادة العقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
 المعقولات ولا بد وان العقل ليس بشيء أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب
 فيما ادركه فلهذا ان لا يستدرك عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله
 اعلم ان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضروري وقصير

المساهمة المولومة في اوسمية
 الصورة العقلية كلية مجاز
 باعتبار ان المفهوم المعلوم
 بها كلّي ونسبة الصورة
 العقلية اليها اكسبية صورة
 الفرس المنفوشة على
 الجسد الى ذات الفرس
 فكل ان الصورة المنفوشة
 على الجسد مثال وشيخ
 لافرس الموجود في
 الخارج لانها عين
 حقيقة كذلك الصورة
 العقلية النسبة الى ماله
 تلك الصورة (لا يشل)
 الادلة الدالة على الوجود
 الذهني دالة على أن
 الحاصل في النفس هو عين
 المساهمة لامثالها وشيخها
 (لانا نقول) لا نسلم ذلك
 بل اللازم منه هو وجود
 أنه ومات المعقولة في
 قوة دراية لثلا يلزم
 اتصاف المعقولات مطلقا
 بالصفات الشبوتية واللا
 بالترميزها حين هي
 معسودة وأما تلك
 القوة المذكورة التي يكون
 وجود المعقولات فيها
 هي النوس الشبوتية
 تدل على ان تلك القوة
 حقيقة آنفا (لا يشل)
 الثالث) أن النفس

الناطقة قوى هي ادراك ذاتها وادراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها
 وادراك ادراكها فلا شيء من النفس بقدر جسمانية هي مجردة وهو المطلوب (وحواله) اننا لا نسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية
 يدرك ذاتها فادراكه ان الحواس الشاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراكها كادراكها لكن لا يلزم
 منه العلم الكلّي ولما لا يلزم ان يكون قوى أخرى جسمانية فاعرفها في أنها تدرك ذاتها وادراكها كادراكها ان القوى الجسمانية

مخالفه بالحقيقة فيجوز أن يثبت لاحدهما - كما لا يثبت للآخرى - أن قوة البصر لا تنفيع الأحاسيس إذا كان البصر متمصلا بالاعت
بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها لا تندر كحسوساتها هذه ملاقاتها محل الحواس ودعوى أن كون الإدراك مدركا لذاته وأدراكه
مشروط بتجرد الإدراك ممنوع - إلا أن يقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حاله في عضوين الأعضاء
لكانت دأمة العقل له أو غير متمثلة له أصلا والتالي باطل بقضية لا تندر ك
القلب والدماغ وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيما
في بعض الاوقات دون
بعض فالمقدم مثله (اما
اللازمة) فلان التعقل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للعقل اما بعينها
كما في العلم المحض وى او
بصورتها كما في العلم
الانطباعى فان كان ادراك
النفس لذلك العضو
بمحصل عينه لم أن تدركه
أبدا لان عين العضو حاصل
لها أبدا وان لم يكن بمحصل
عينه بل بمحصل صورة
لزم أن تدركه أبدا لان
حصول صورة العضو في
النفس الحساسة في ذلك
العضو فرضا غير ممكن
لاستلزامه اجتماع المثلين
في مادة واحدة فانه محال
(و جوابه) ان الانسان لم
يلازم مقوما ذكره و اما بانه
من أن التعقل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
للعقل اما بعينها او
بصورتها منوع بل
التعقل حادثة اضافية
مخصوصة بمحصل بين
العقل والمعقول فانما
حركات تلك الحساسة
الاجتماعية بينها وبين محاورها
ولما كان أودعا غا أو غيرها

فما بقوله من الاشياء لذلك كان العقل متماصفاً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فيه متماصفاً عن
ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام
الذي في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فلهذا عن الجزئية لأن الكليات معقولات
تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضروري للموجودات بقوله
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارج ذاته لأنه كان يكون معقولا
من الموجود الذي بعقله لا عقل له وكان يكون مقصراً أو ذا فقه من ههنا من مذاهب القوم ففهمت أن
معرفة الأشياء يعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم لها بما فوقه وان العقل المفاخر لا بعقل الذات وأبعده
ذاته بعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تتقايه أقوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود
في جميع الموجودات وهي التي تسمى الفلاسفة بالطبائع فانه يظهر أن كل موجود فقه أفعال جارية
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كيان ولا جبراً فإذ فهمت ههنا من
مذهب القوم الختلاف جميع الشكوك التي أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع وإذا أنزلت أن
العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي
يلحقه العدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة الملازمة لهذه
المعقولات وليس يتصور فيه معارضة بين المدرك والمدرَك وأما العقل الذي فينا فإذرا كذا ذات الشيء غير
ادراكه أنه مبدأ للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
العقل هو الذي أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برهنة عن النقص التي لحقتها
في هذا العقل مما مثالي ذلك أن العقل أغصاره هو المعقول من جهة ما هو معقول لأن ههنا عقل لا هو
المعقول من جميع الجهات وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فقه موجود له ضرورة من قبل
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثالي ذلك أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة فقه موجود له من قبل شيء
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حياً ناقصة فقه موجود له من قبل شيء حي كذا كماله وكذلك
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالاً عقلية كاملة
حكيمية وليست ذوات عقول فقه ناعقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقلية وقوم لم يفهم
هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدأ الأول بعقل ذاته أم بعقل شيء خارج عن ذاته
فان وضع أنه بعقل شيء خارج جاعل ذاته لزمه أن يستكمل بغيره لأن رضعه لا يعقل شيئاً خارج جاعل ذاته
لزم أن يكون جاعلاً للموجودات والتعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة في الماري تعالى
وفي الخلق عن النقص التي لحقتها في الخلق فأتوا وحملوا العقل الذي فينا مشابهاً للعقل الذي فينا

من الأعضاء حصل شعور القوة العاطفة فجعلها واداء لم يحصل لم يحصل شعوره ربه (وأن سلمنا أن التعقل لا يكون إلا بحصول ما يدعى به العقل للقول للعقل) لكن لا نسلم أنه إذا كان ادراك النفس به لم يحصل له علم أن يفرقه أبدا أو أن يلزم ذلك لو كان حصوله عينه لها (ولم) لا يجوز أن يكونه وقوة فاعلى شرط أخر كان وجهه غير ما إذا حصل حصول الادراك واداء لم يحصل لم يحصل وان سلمنا أن ادراك العقل إذا كان باعتباره حصوله لم أن يفرقه دعا عما ولكن لا نسلم أنه إذا كان باعتماد حصوله لم أن لا يفرقه

دائماً (قولهم) لأن حقيقة الصورة العقلية في ذلك العلة وتلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر ماثلة للعنصر وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا محال ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة للدلالة العقلية على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية العقل (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخران كان ارتسام

الصورة في العنصر وأو حصول أحد المثلين فيما يحصل في المثل الآخران كان ارتسام الصورة في القوة العقلية ولم يبق الدليل على استحالة شيء منها (فإن قلت) إذا تم فصل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تم فصل صورة الجسمية والذوقية الحالية في مادة والناطقية المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والذوقية أيضاً حادثة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متمائزتان أحدهما عينية والأخرى عقلية لأن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (فإن) لا نسلم أن الناطقة حادثة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم أنه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حادثة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من أن الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فإن حلول أحد الشئيين في الآخر ليس

وهو أحق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قولهم إلى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ذهني سؤاليين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا ما هو الذي وقعنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو بتكثير علمه بتكثير المعلومات فإنه يحيط بجميع المعلومات المنتهية وغير المنتهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المنتهية (والجواب) عن هذا السؤال أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقاً من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعلمه نحن لكان عقله معلوماً عن الموجود المعقول لأعلة له وقد قام البرهان على أنه علة للموجود والكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالماً لأنفسه بل يعلم ذاته على ذاته وأليس يلزم من في هذه الكثرة عنه تعالى في كثر المعلومات الأعلى طريقاً الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم إلى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لأنه أوهم أنهم كلما يتفوق تلك الكثرة التي هي من حادى ومحجول كذلك يتفوق الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي كتعدد ما في العلم الانساني وذلك أنه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخليات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل منها أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كأنك قلت الموجودات تنقسم إلى جميع الأنواع الداخلة تحتها فإن العقل مثلاً هو واحد من الأقسام الكلية المحيطة بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع وهو بين أنه إذا تفرقت الأقسام في الكل من معنى الكل أنه يرتفع في هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منها إدراكه الأقسام كان العلم منها هو بعينه ذلك العلم الأزلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم أن المعقول حادث قائم عنده لا تتعداه وهو الجزع عن التكيف الذي في ذلك العلم وأيضاً قالوا العقل مناهو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم مناهو كثر كونه كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يجمع على العلم الأزلي أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لأن العلم بالقوة هو علم في هيولى فالذلك ترى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هنالك كلية أصلاً ولا كثر متولدة عن قوة مثل كثر الأنواع المتولدة عن الجنس وإنما امتنع عندنا إدراك ما لأنها له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فإما أن وجددهم نعلم تحديده المعلومات فالمنتهاية وغير المنتهاية في حقه سواء هذا كما عايناهم القوم أنه قد قام البرهان عليه عندهم وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة وهي منتزعة عنه فعلمه واحد وبالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لأنه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل الامارى تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالثخص عندنا هو العلم بالفعل علم عالما ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي عنده بالعلم الكلي وإن كان لا كلاً ولا تخصصاً ومن فهم هذا

عبارة عن مقارنته ما بى وجهه كان والالم يكن أحدهما يكونه حالاً في الآخر أول من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعته الشيء أن يكون ناعته له أولاً ترى أن السرعة الناعته لا حركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محل تلك الحركة (لا يقال) هي أنه لم يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هذا الذي يلزم على تقدير حلول

أحد هاتين الأخرين أيضاً هذم الامتياز بينهما أما بحسب المساهمة ولو أزهها فلا يكون مائتين وأما بحسب العوارض فلنساوي بينهما (لأننا نقول) لأننا لم نعلم عدم التمايز بالعوارض لأن أحدهما ناعث للآخر والآخر منعت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا كانا أحدهما في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسام استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما اذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود العملي والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة إذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما وإذا كان أحدهما موجوداً بوجود عيني والآخر بوجود ظلي يحصل التمايز بينهما هذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم إن سلمنا اللازم مستقلاً نسام بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون في بدن الإنسان عضو صغير غير متعلق ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبعة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك هو العضو والرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة في العضو وحالة في أحدهما دون سائر الأعضاء فشي غير معتد به كما لا يخفى (ثم) إن ما ذكره من الدليل لو سلم لم يكن كون النفس عالمة بصفاتهما دائماً وغير عالمة بهما دائماً لأن ادراكها لهما ما يحصل أعيانها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خاف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة إلى قوله وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك أن القوم انما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً للثلاث جميع العلول علة والأشرف وجوداً لأحسن لأن العلم هو المعلوم ولم يتقدم من جهة أنه يعلم ذلك الغير بهام أشرف وجوداً من العلم الذي يعلم نحن به الغير بل واجب أن يعلم من هذه الجهة لأنها الجهة التي من قبلها وجود الغير عنه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمستحالة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة إلى القول بأنه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجهة الثلاثية علمه علمنا الذي في غاية المحالفة له فابن سينا انما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم الا ذاته وعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلم به الإنسان إذا كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله أن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحي من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم والملازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكم كما مع ما يظهر من موافقة الرجل لم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل اذا ثبت إلى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيباً لهم قلنا ما كان العلم واحداً إلى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غاية خطي أو جدي وتصوير ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحداً بمختار نتجته ما أنه يظهر أن في المعقولات من أحوال لا تتكثرت في المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكثرت الذوات بكثرتها مثل أن الشيء واحد وموجود وضروري وممكن وإن هذا إذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم مقصود محيط بعالم كثير قبل غير متناهية فالجهة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهبية التي تلحق المعقول في النفس وهي فيه شبهة بالأحوال في الموجودات عند اعتدال الإضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها أحوال لا تتكثرت المعقولات بها ويحتاج إلى ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هي من هذا الباب فهو نعمان هذه الجهة فإن الإضافة والمضافين علوم كثيرة وإن علمنا بالابوة مثلاً غير علمنا بالاب والابن والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الإضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالاً أولى منها أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لأنه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورأى أن يحمله بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التبعاعد لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الجهة الثانية فهي أن العلم الشيء علم واحد ونعمان أن العلم هو حال في العلم الأول لصفة زائدة عليه والدليل على ذلك أنه علم إلى غير نهاية وأما ما أجاب به من أن هذا العلم هو علم بان وأنه لا تسلسل فلا معنى له إذ هو عرف من أمره أنه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالماً بالشيء غافلاً عنه أنه يعلم أنه يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم فقد علم علماً زائداً على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول ولذلك لم يمنع عليه المروور إلى غير نهاية ولو كان عالماً قائماً بذاته زائداً على العلم الأول لم يصح

في لزوم كونها عالماً به دائماً وما يحصل صورهما في لزوم أن لا تكون عالمة به أبداً ولا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلها محال لأن كثيراً من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكم المحقق بأن صفات النفس موقوفة على ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعدم مقايستها إلى الأشياء الغائبة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجود في الموضوع والنفس مدركة لاصيغف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست مدركة للصفات الثاني الا حيلة

المقاسة لغة بقاء الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراك الذات اذا كان من قبيل الصنف الأول لم يكن
مدركة لادراكه كذا في لزوم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط
فاللزام أن يكون له علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وإنما باننا نحن نعلم بالضرورة أن كثير من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من الصنف الأول وأجيب بان العقلة وعدم الاستحضار إنما هي عن

النفس تدوم بوجود تلك
الصفات فيها لأن
تصورها قائم دائماً وكلامنا
فيه ولا يخفى عليك أن هذا
الجواب مكابرة ومخالفة لما
يخبره الإنسان من نفسه
قائلاً نحن نعلم بالضرورة
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة
والشجاعة إلى غير ذلك
من صفات النفس
الخاصة لها في بعض
الوقوات (ثم) إن الفرق
بين الصفات الحقيقية
والإضافية بأن الصفات
الحقيقية مدركة للنفس
دائماً والصفات الإضافية
مدركة حالة المقاسة دون
غير تلك الحالة لا تتغير
شرط ادراكها حينئذ وهو
المقاسة مع كون كل منهما
حاصلة للنفس دائماً لا يتغير
التمسك بالصفات الإضافية
للنفس فإن ادراكها للنفس
لها أن كان يحصل
أنفسها لم يكن
مدركة لها دائماً وإن كان
يحصول صورها لم يكن
لا تكون مدركة لها أصلاً
لأنه لا يمكن اجتماع المتماثلين
في محل واحد (فإن قلت)
ادراكها يحصل بنفسها
الأنفس دائماً كانت أم

في المارور إلى غير نهاية وأما الجحمة التي ألزمهم الفلاسفة المتكلمون من أن الجميع من المتكلمين
بمعرفة أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقايمة بحسب اعتقاد قول الفاضل
لأن مقايمة بحسب الأمر في نفسه وهي معاندة لأنفسك كالتصور عنهم أن الألبان يصفون علم الناري
تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فإنه لا جهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق
الأمم باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذين يعتمدون على علم الله تعالى واحد وأنه ليس
معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي أسبابه كثيرة هو أمر كثير وأما الشيء الذي معلولاته
كثيرة فليس يلزم أن يكون كثير بالوجه الذي به المعلومات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه
الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير العلوم والمتكلمون يضمنون هذا من أحد أصولهم
وأما هذه الأقاويل التي قيات ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله أن قصده ههنا ليس هو معرفة
الحق وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعائهم الباطلة فقصده لا يلبق به بل بالذين في غاية الشر
وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النهاية فاق الناس فيما وضع من الكتب
التي وضعها في استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهذا إذا أخطأ في شيء فليس من الواجب
أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولم يكن لهم الأصناعة المنطقية لكان واجباً عليه وعلى
جميع من عرف مقدار هذه الأصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه وقد وضع فيها
التأليف ويقول أنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ الفيلسوف إلى أن
استخرجها من كتاب الله تعالى أفحوزان استفاد من كتبهم وما ليهم مقدار ما استفادوه منها حتى
فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكراً أن قول فيهم هذا القول وإن مصرح بذهمهم على
الاطلاق وذم علومهم وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية قائلاً إنما نحتاج على خطئهم من
التواضع التي علمونا إياها في علومهم المنطقية ونقطع أنهم لا يلزمونا على التوقف على خطأ أن كان في
آرائهم فإن قصدهم اغما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع أنه لم
يقبل أحد من الناس في العلوم الإلهية ولا يعتمد به وليس بعضهم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى
بأمر الهي خارج عن طبيعة الإنسان بهم الأنبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقاويل
أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشريعة في
هذه الأشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لأن قول من قال أن علم الله تعالى وصفاته لا تتكيف ولا
تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال أنها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فإن قيل هذا الاشكال إلى قوله
في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بداته وبغيره مما يحرم على طريق الجد في حال
المناطرة فصلاً عن أن يثبت في كتاب فاعلة لا تنبئ في أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا خبض
معموم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم فإذ كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم إذ كان المكافئ في
سعادتهم إن يفهموا من ذلك ما طاف به أفهامهم ولذا لم يقتصر الشرح الذي قصده الأول تعليم الجمهور في
تفهيم هذه الأشياء إلى الباري تعالى لوجوه ما في الإنسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا ما لا يسمع ولا يبصر ولا

إضافية والامور الإضافية مشروطة في مقامات عقل المختلف
أنه ضرورية لا تحتاج عقل الامور الإضافية بدون الإضافات إليه فإذا تم نقل الإضافات إليه تعقلت هي أيضاً والأفلا (قلت) إذا جاز أن يكون
الشيء خاصاً بالنفس دائماً لا يكون ادراكه دائماً لا تتغير بشرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل المناطقة خاصة لآلة النفس
دائماً ولا يكون ادراكه دائماً لا تتغير بشرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل المناطقة إضافية أخيرة مشروطة تعقله

الألة بأقرب من الانحطاط ويكون انحصار في سن الانحطاط وأرداه في الزائد على ذلك الحد فلا بد ان يحتل المتعقل حينئذ ثم اذا وقع اختلال في ذلك الحد في أوخر سن الانحطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) بقاء ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعقل على حاله لكنه ان يرى انه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل في زمان ٩٠ السكولة أو قتي القوة العاقلة من سائر الأمور جنة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد

بأنه لا بد تلك الصفات وتغيرها مع تلك الانقلاب طبيعة النار إلى الهواء من وال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار ناراً إلى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي بها الهواء هو الهواء واستدلوا بضاعلي وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تعقل عن غيرها كما استدلووا بالفعل على الصبر وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والافتعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعقدها من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعة تسمى الفاعل صوره رمائية وجوهر أو سموا المنفعة موضوعاً وعنصر أو مادة وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة إذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشئين اللذين سموا أحدهما صوره والآخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما انما تسمى بمقولات وعقلا إذا جردتها العقل من الأمور والقائمية فيها أعني هذه موضوعاً ومادة ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين وأن كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من ذين المعنيين فلما عرفت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين أحدهما قوة والآخر فعل نظر رأوا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى ووجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدماً على المفعول ونظروا في العمل والمعلولات أيضاً فأقصى بهم الأمر إلى أنه أولى هي بالفعل السبب الأول لجميع العمل فلزم أن يكون فعلاً محضاً وأن لا يكون فيها قوة أصلاً لأنه لو كان فيها قوة لكانت معقولة من جهة وعلمة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلاً وجب أن يكون الأول عندهم عقلاً فهذه هي طريقة القوم بجهلها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضت أن تنظر في كتب القوم وعلمهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وأن كنت من تقصيك واحدة من هذه الثلاثة فمرضت أن تفرغ في ذلك إلى ظاهر الأمر لا تنظر إلى هذه العقائد المحدثنة في الاسلام فانك ان كنت من أهل العلم تكن من أهل اليقين ولأن أهل الشرع فهذه هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة وانها عالم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود في عالمهم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فهو قضا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أعاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً وهذا زيادة من المعارف الانسانية الأولى والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يصح لاجمعه ورعته والكثير من الناس والأصحاب به حرام من وقع له اليقين به لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به لأنه كالأقوال له وأما سميتهم ما فارق السادة جوهراتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر أنه القائم بذاته وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحكي وجميع المعاني التي أعادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما ما شتم به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير مائتة إليه الاعتدال الجهور والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم

التعقل وكل وقد يجب بأن القوة العاقلة وإن بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتمد من الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل ورده الحكيم الحق في أن جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتدال كما اذا أحس شيء مراداً كثيرة فانه يحصل للعقل بحسب هذه هيئة تزيده بدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الحس يزداد سريعاً واما بحسب التمرن كما اذا كان الشيء خزيناً فانه يحصل للحس بهما شعور على التعاقب فكل جزي منها يعرض عليه كان أجسوداً حساساً بهما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتداراً كانت أجود فعلاً والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه في سن النمو وبالوجه الثلاثة المذكورة ويكون أجوداً حساساً لوجهين الأولين أعني التمرن

والتجارب المتتالية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فانه لا يكون أحد بهر أو لاسم أو الكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرنية والزيادة الحساسة بحسب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكاد يكثر كمالها فاعلم وتذكرها بل رعايتها بها ونشدها وكل قوة جسمانية قد أعياها كلها كثيرة الفاعل بالقوة العاقلة ليست بقوة

صالح

بجسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر عواطفه على الدراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف
 العلمية والتجربة فتصح ذلك (وأما) الكبرى فيدل على التجربته والقيام (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما يبالغ في القوة وكلاهما
 محسوسا تجزئهما عن فعلها فان الباصرة بهذه النظر في قرص الشمس باسرها لا تدرك النور الضعيف والسماعة بعد سماع الرعد
 الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشماعة بعد شم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما) القياس فلان
 أفعال القوى البدنية
 لا تنسلو عن أفعال أما
 المدركة فلان فعلها
 الاحساس الذي هو
 التأثير عن المحسوسات
 (وأما) الحركة فلان
 تحريكها للغير لا يتم الا
 بتحركها الذي هو أفعال
 أيضا ولا شك أن الأفعال
 لا يكون إلا بقاها سر يقهر
 طبيعة المنقول ويعينه
 عن المقاومة فيوهنته
 (فان قيل) العقل لما
 كان مقتضى طبيعة
 القوى فكيف يوهنها
 (أجيب) بأن القوى
 وإن اقتضت تلك الأفعال
 بذواتها إلا أن طوائف
 العناصر التي تلتم منها
 موضوعات تلك القوى
 كالعين مثلا لا تقتضي تلك
 الأفعال فيقع بين القوى
 وطوائف العناصر تنازع
 وتقاوم دائما فيوجب
 الوهن والضعف في
 الموضوعات والقوى
 جميعا (وأجاب) عن
 هذا الوجه الامامان
 بحجة الاسلام الغزالي
 والامام غفر الدين الرازي
 بأنه حاز أن تكون القوة

سماع هذا القول وقوله وأي اجبال لو جود بسيط لاماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم
 ولا ما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كما فانهم ان وضعوا ماهية متزهة عن المحل
 كانت متزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الآن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة
 وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات اغاصرات ذات ماهية به وهو الموجود
 العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات اغاصرات موجودة ومقولة وكانت موجودة بما هي أفعالها ومقولة
 وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومقولة وكانت موجودة بما هي أفعالها ومقولة
 بعلمه فهو علمه كون ماهياتها موجودة ومقولة والقوم اغنا نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على
 نحو علم الانسان به الذي هو معلول عنها فاعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان إذ قد قام البرهان
 على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات
 لاماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات
 عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الأعظم وقوله ثم يقال
 هؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الأقحام لهذه المخازي فانا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته
 عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون
 الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتعبر وذلك ان الانسان من
 جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا
 كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع
 الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من
 الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك
 سائر الصفات قلت الشرارة والقوى به في قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم
 الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك
 انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل اغنا وجده القيام بنفسه
 والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الوجه المقابل للاعراض وأن يظهر من أمر
 بعضها أنها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في
 الماهيات أن تقوم بذاتها الاما عرضة هذا الاشياء الكائنة انما هي من كون ماهياتها محتاجة الى
 موضوع فهذا الوصف هو أشد شيء بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبه به العلم الذي هو الكمال بالاعراض
 التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد ضعفا من جعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف
 في تهافت هذا القول كما وضعه فلنسمي هذا الكتاب تهافتا بطلا لا تهافتا فلاسفة وما بعد طبيعة
 العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية
 البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في جنس
 وبغايه فصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له أحد) قلت
 هذا منتهى ما يحكمه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الأحكام فيجوز أن يكلل
 بعضها بتكرير الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كليات الكبرى ورده الحكماء المحقق بأن ما ذكر من القياس
 الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بنوع الصغرى بان يقال لان سلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر
 الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وانها فلا يدركه الكلال الواقع بتكرير الافاعيل لغاية قلت

المتنوع إلى آخره غير متشابهة ولا متبدلة (لا يقال) الأجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي متبدلة متغيرة لأن أعضاء البدن هي ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا لكل في الاسم والحد كالعظم والحم والعصب والمضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا لكل في اسمها كالأيد والوجه والعين فان جزءا لا يدلس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تتركب من الاعضاء البسيطة وأجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الأجزاء مخلوقة ٩٣ من المني أو زائدة حاصله من الغذاء بأسرها متشابهة

فليس تطرق التحلل إلى بعضها أولى من تطرقه إلى الباقي فتلو تحلل الزائدة دون الأصلية المخلوقة من المني لزوم الرجحان من غير مرجح لا نأخذ قولنا لنسلم أن أجزاء الأعضاء البسيطة إذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل إلى بعضها أولى من تطرقه إلى الباقي ولم لا يجب وزان تكون الأجزاء الأصلية المخلوقة من المني لتكونها من المني متخصصة بمسألة تنبع عن التحلل مادام البدن على حياته فتحلل الأجزاء الزائدة دون الأصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وأيضا لو صح ما ذكر لزوم أن لا تحلل أجزاء الأعضاء البسيطة أصلا أو تحلل بالكلية وكلاهما ظاهرا بطلان وهذا إذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار (وأما على أصلنا فلا حاجة إلى ما ذكر لأن الفاعل المختار يجوز أن يحفظ الأجزاء الأصلية عن التحلل (الوجه الثامن) فلا بد في الإنسان من

التكامل فيه بأن اشتق من أفظ الغدير الذي يدل على ارتباط المحلول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الجوهرية ولكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفرق إلى الأخرى إلى اسم الموجود والموجود الذي هو معنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورية وهو في البسيط والماهية واحدة لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها فإذا قلنا ان الموجود منه جوهر وعرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة وإذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك إذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائمة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمتيدس وما ليس من القدماء في الأولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك إلا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهذه تفهيم مذهبيهم والكلام عليه من وجهين إلى قوله محال) قلت قد قلت أن هذا الغالب لزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بالتشكيك فإذا أنزل مع الله في مرتبة أول في الألوهية باسم مقول عليه ما يتواطؤ فهو جنس في معنى أن يفترق بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وإن كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم حالة للتأخر (ثم قال أبو حامد منا تضاهلهم فنقول هذا النوع إلى قوله صائمين) قلت أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشيء الذي بالقوة والشئ الذي يكون بالفعل لأن الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجب بالفعل في وقت من الأوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كاش فأسدوله فاعل لأن الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عن يمين الفصل مقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن يكون حالة لشرط وجوده فله ضرورة حالة هي التي أفادته الوجوديان قرنيت الشرط بالمشروط فيه وعندهم أيضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وإن كان فعلا في العرض والمقبول ما كان فعلا وإن كان قوة فعلا في العرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة وشئ آخر وهو بالفعل الشئ المقبول وكل ما هو بالقوة وشئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشئ الآخر ويخلق الشئ الذي بالفعل ولذلك أن التي هي ناقابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلها قائم بداته لكن القابل هو جسم لا عرض ضروريه فإن القبول إنما يوجد أولا للجسم أو لها في جسم فإن الأعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا الجلة ما لا ينقسم وأما ما هل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان وأما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل إلا ما تشكك كواقفيه من أمر العقل الذي بالقوة فإنه إذا

حكما كما يكون هو سامع بصيرا ما إذا تعلق بالاهتمام بهما من ذكر أحاطا بمسألة فكر أعاق لامتصاصها فإفرا ما لم تلتد كارهها مر يد أقارفا عالا لا نأذا أبصرنا لوان شئ وشكله حكما بأنه حلول أو مرأو باردا والحاكم على الله ولا بد أن يكون مدركا لما قبله إذ من أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الأدراكات ولا نأذا تخلفا من صور المحسوسات ثم أدركنا ما حكما بأن ذلك الخيال كانه تخيل لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شئ بكون الجنس والخيال حاصل من له ليكن أن يحكم

على المنورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس ولاننا اذا قلنا ماهية الانسان هكذا نفهم في تلك الحقيقة في هذا الشخص الانسان
وبعد تم تحقيقه في الشخص القرمي المين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكميات والجزئيات معا ولاننا اذا تخيلنا شيئا اشتيننا او
فصلنا او يلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا
آخر لم يلزم من الخيال حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تحيل زيد شيئا ان يصير عمره وشبهه فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد
يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم
بالضرورة انه ليس في
البدن جسم او جسماني
يحصل عنده جملة اصناف
هذه الادراكات فثبت
ان يكون جملة اصناف
هذه الادراكات حاصلة
لشيء ليس بجسم ولا جسماني
(وجوابه) اننا لا نسلم انه
ليس في البدن جسم
او جسماني يجتمع عنده
هذه الادراكات ولم لا يجوز
ان يكون في البدن قوة
تستخدم سائر القوى
ويجتمع عندها ادراكاتها
ولا بد لا طال ذلك من
دليل ودعوى الضرورة
غيره معونة ولو سلم انه
ليس في البدن جسم
او جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات لكنه
لا يلزم منه ان تكون جملة
اصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم
ولاجتماعها لا يزال يكون
جسم لطيف خارج البدن
يكون هذا البدن النشيط
آلة له وتكون جملة هذه
الادراكات حاصلة له ومن
اين يلزم ان تكون تلك

كان المركب من موصوف وصفة ليست ذاتية على الذات كان كائنا قاسدا او كان جسما ماضيا ورة وان كان
مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة
مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكون جسما لانه اذا ارتفعت
الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفع عنها ان تكون قابضة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك
الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلانيان الى معنى واحد بسيط لان
العقل والمعقول قد ظهر من امرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثير فيهما بالعرض اعني من جهة
الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا ووصفات زائدة على الذات انشأ أكثر من وضعهم جسما قديما
وأعراضا محمولة فيهم وهم لا يشعرون لانهم اذ ارفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه
معنى محسوسا فلم يكن هنالك لاحمال ولا محمول فان جسمنا هو الاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم
لزم ان يكون عاقلا ومعة ولا وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تعلقهم كمالا فاعلم ان باب تسميتهم
اياء واحب الوجود انه اذا تسلم يدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما لزمه من الصفات
الواجبة لواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع هو وجودا ليس له علة وجب ان يكون واجبا لوجود
نفسه كما انه اذا وضع هو وجودا واجب الوجود بنفسه وجب ان لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاعلم
ان ينقسم الى شئين علة ومحمول ووضع المتكلمين الاول مركبا من صفة موصوف يقتضي ان يكون له
علة فاعلم فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو وضع ما وضعه من كونه من الموجودات التي
ترجع الصفة والموصوف فيهما الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا الاطلاق فيه وأما ما قاله
من ان الاول تعالى ان لم يسجل في حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد
فلما على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم
على نفي الاتينية ليس بمانع ان يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض
أو أحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي
تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحرارة فأنها في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا
فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعية واحدة وذات واحدة لا يطابق مختلفا لزم ضرورة معنى
وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى ان يكونا مشتركين في وصف
ومباينين في وصف والذي يتبين ان به لا يخولان يكون من نوع تبين الاشخاص او من نوع تبين الانواع
فان كان من نوع تبين الانواع قيل عليهم السلام الاله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع
المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد او اما مباينة التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تبينها بالانحصار
فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض
وانها مقولة عليهم بالتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى
يكون منها مبتدع الهوات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقات وهذا هو وضع الفلاسفة
وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى اعني من يضع ان الاول يفعل بوسائط عال كثيرة أو يضع ان
الاول علة بنفسه الى العالم قامت من علة ومحمول فان البحث عن هذه العلة هو الذي أفهني بنائي علة

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطالب (الوجه التاسع) لو كان عمل العلم من الانسان جسما
أو جسمانيا لكان ذلك العمل منقسمه لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسمه لجاز ان يعمل في جزء منه العلم بشيء وفي
جزء آخر العمل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض
في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان العمل

ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) ان الاناسام ان كل جسماني متقسم ولواسم للاناسام انه لو كان متقسما لجاز ان يحل في جزئيه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون قيام العلم باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجنب الآخر قولهم لان الشئ في محل لا يصادف فيه في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على اننا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا من قيام الجهل بجزء آخر لتضادها باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

حوار كون الشخص الواحد عالما بشئ وجاهلا له في حالة واحدة بل اللازم كون احدى الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه متقوض بالشهوة والنفرة فانه ما من الاعراض الجسمانية ولو صرح ما ذكر من الدليل لجاز ان يقوم بأحد نصفي انقاب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة لجاز ان يكون الشخص الواحد نافرا عن شئ ومشتتيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا لتقرر من برهان تناهي الابعاد ولا شك اننا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يحتمل ما عدم تنهايته من جهة العدد وما عدم تنهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب ان تكون مطابقة لما له الصورة

أولى بجمعها ولو كانت هذه المادى المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها لازما لبعض كما كان من العالم شئ واحد مطلق وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا (قال ابو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا اله الا الله (قلت) حاصل ما حكاها في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو ان يكون انفصل الذي يقع به الانتمية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود ان يكون فله لا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان انفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضروري كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والابيض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان انفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود اكل واحده منهما بالعرض وهما اثنتان لا من حيث كل واحد منهما ما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتميز لانه لو كان كذلك لم يجتمع ما في وجود اللون فهو ويعاند هذا القول بعائدتين احدهما ان هذا العرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبيائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود امرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو ان يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له اولا ويكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه قساده هذا القول فيما زعم هو ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه المقالة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الامعاء المدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها عمل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحال اسباب وشرط هي التي اقتضت لها الاوصاف الالمانية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الالمانية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين ان يقال فيه ما واجب الوجود اولا علة له فالهوس هو من المتكلم على هذا القول لا من خصوصه واما المعادة الثالثة فتخصيلها ان قولهم لا يخلو ان يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا او ليس بشرط فان كان شرطا فقام لم يفصل احدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون ان واحد منه اكثر من واحد فلا يخلو ان يكون ما به يفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون اولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم يفصل احدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل يفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني الماهية وعائدهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما يميزه على هذا والفرق الذي اتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزعموا من امر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك احد ان فصول الجنس هي علة الجنس سواء انزلت

واللانهاية لا تحصل في الخارج الامارة اما المقدار واما الالحد ولا بد ان يكون ذلك العدد عقارا بالماهيات اخرى لا متناهي قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصل في جسم او فيما يحل في جسم لو جب ان يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن بمفهوم اللانهاية لكن يمنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصل في شئ

وأما منع أن يكون ذلك الشيء جسما أو حالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له خاص لا في جوهر مجرد فهو المادة الحسية وهو المطلوب (و جوابه) أن لا نسلم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا له حصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولولا سلم فلا نسلم أن هذا المفهوم يمنع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه أن كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لعرض من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أن إذا قسمنا اللون فصولا فقلنا الوجود للون عما هو لونه أنما يكون بالفعل أما لأنه أبسط أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرض اللون وإنما قسمنا جوهر اللون فاقول بأن الوجود عرض في الموجد بطل بهذا المعنى والاعتراض و جوابه عن الاعتراض كلام سابق وقوله أنهم ينوون في التثنية على نفي التركيب بالجنس والغصب على نفي بنو ذلك على نفي الماهية وراه الوجود في أبطنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام قد مر صحيح فان بنينا نفي التثنية بالعدد في شيئين بسيطين معقول علمهما الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا ونحصل القول في هذا أن الطبيعة المسمية واجب الوجود وهي التي لأجلها لها وهي على غير ما أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصورة واحدة بالجنس المعقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فان كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة بالصورة واحدة بالجنس المعقول علمها بالتواطى فهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المعقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها عمل لبعض تنتهي إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للوادة عند الدلالة لاسمها فاما أن كانت انما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فان هذه هي حال الاسماء الأول الأربعة أعني الفاعل الأول والصورة الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص شيء يحصل ولا يقضي إلى المبدء الأول كاطن ابن سينا ولأنه واحد ولابد (المسلك الثاني) للالزام وهو أن نقول في قوله وكلاهما الآن عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعلمها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطى ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة الأولى لجسم ما ينطق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المعقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الوجود المعقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المعقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فليست تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخلي في هذا القول وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند اقترافهم بتقديم وتأخير وإن فيها عقلا ولا هو العلة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لطبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها علة لبعض وما هو علة لشيء فهو مقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلوم واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فان الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائر ما بل حركاتها في مرتبة واحدة فلا يوجد فيها شيء بسيط والأشياء المشتركة في معنى معقول علمها بتقديم وتأخير يجب ضرورية أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور رفيعه اثنيانية لأنه مهما فرض له ثلث وجب أن يكون في مرتبة

حصوله مفهوماً لا نهائية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول الشيء لشيء يقال لمان متعددة لحصول المال أصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول أولا يرى أنا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا للمدرك كقوله اذ لا معنى في الجسم الغير المتناهى الجسم الذي يقترن به مفهوم اللا نهائية الذي يقترن به مفهوم اللا نهائية اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم به وأيضاً هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم اللا نهائية أصلا سواء كان المدرك جسما أو مجردا أما الجسم فاما ذكره المستدل وأما المجرد فلا امتناع كونه غير متناه

لأن المراد بعدم التناهي إلى غير النهاية لاسلب التناهي مطلقا الآن يقال فرق بين حصول اللا نهائية في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شأنه أن يتصف بها فخصها فيه بوجوب عدم تغايبه بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلا أنهما ماضدان فالحكم عليهما ما يذ لك لا بد من تصور كل واحد منهما معاً ولا واحد أو لا يمكنه أن يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحكم عليهما ما يذ لنا

الحكم الواحد اني جسمي او جسمي اني لو جيب ان يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحد الجسمين لا أحد
الجزأين الحكم الواحد على جميعها اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره الجميع فن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسمي
فلا يحضره ذلك فلا يكون ما كما قالنا كما بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمي وهو المطلوب (وجوابه) انا
لا نسلم انه لو كان الحكم جسمي او جسمي اني لو حسب ان يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة

السواد وصورة البياض
متضادتين متضادتين
وهو ممنوع بل المتضاد
انما هو بين عينيهما فقط
(ولو سلم حصول
التضاد بين صورتهم)
ولكن لا نسلم ان كل
جسم او جسمي لا يحضره
الجميع ولم لا يجوز ان
تكون قوة جسمانية
يخدمها سائر القوى
الجسمانية فتترسم صور
الاضداد في القوى
الخاصة وتصور تلك
الصور حاضرة للقوة
المحدومة وتلحظها من
هناك (الوجه الثاني
عشر) القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة
تقوى على افعال غير
متناهية ولا شيء من
القوى الجسمانية تقوى
على افعال غير متناهية
فلا شيء من القوى العاقلة
بقوة جسمانية فهي
مجردة وهـ والمطلوب
(أما الصغير) فلا نأخذ
كل واحد منا بقوى وقوة
العاقلة على ادراك مراتب
الاعداد والاشكال الاثنين
كل واحد منهما غير
متناهية (وأما الكبير)

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لما اشتركان فيها الشترك الجنس الحقيقي فيجب
أن ينفردا بقوله زائد على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لانه ان لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء المتعددة في الوجود المختلفة بالزيادة والافتقار ليس لها
نهايتان من طرف واحد فإين سيدالم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الاسم المتواطي وبين الطبايع التي لا تشترك الا في اللفظ فقط أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسئلة الثامنة) في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
بضائف الوجود الماهي بل الوجود الواجب له كالماهية غيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لا تشي
الوحدة (قلت) لم ينقل الإجماع مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجزعه عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في
المسكات لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم عنده من هذا ان كل
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بالزمان الذي ليس له ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضع ماهيته
هي آنيته هو دفع ماهيته كما قال بل انما هو واجب الماهية والآنية واذ اوضحنا الوجود لاحد من لواحق
الموجود وكان الذي يعطى وجود الاشياء في الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب أن يكون مالا فاعل له
اما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل وأما أن يكون وجوده هو ماهيته كما كان هذا كالمهنا على غلط
وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفته العلم بماهية الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده وقوة وقوانا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما
اذ لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده وأما اذا فهم من الموجود
ما يفهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقدم وتأخير وأما ما كان فلا ينفرد في ذلك
ماله علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى
زائد على الذات فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال في الكلي فهذه هي
الجملة التي منها نظر القدماء في المبدأ الاول فثبتوه وجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الاسلام
المتأخرين فانهم لما عروا انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجودا لهم الامراك موجودا بسيطا بهذه
الصفة والطريقة التي يمكن عنده ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات
الممكنة الوجود في جوهرها خارج جهام من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بانفعل أعني
فاعلا يجرها ويخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون
له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج

١٣ - تماقت ابن رشد
فلما يحى عن ان القوة الجسمانية لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفاعل الصادر عن واحد أو متعددا ولأن تفعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) انا لا نسلم أن
القوة له قلة تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فضلا عن أن تقوى على افعال غير متناهية فان التعلل
عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على افعالات غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيث ندفع الكبرى فان الجسمانيات
 جازان تقوى على افعال غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تتفعل عن القول دائما عندهم وان سلمنا انها
 تقوى على الفعل لكانت تقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على ان تفعل في الوقت الواحد
 او لا غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من انفسنا وجدنا اخر ورأينا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المسارة الى غير نهاية فانها
 اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضروره ان يكون
 الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب المروءة في
 الى غير نهاية اعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانها لو وجدت في وقت ليس فيه محرك اصلا لكان سبيلا الى
 حدوث الحركة وانما وجب ان يتفعل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير ان يلحق الاول تغير
 بواسطة الحركة التي هي من جهة تدبيرة ومن جهة حادثه والمحرك بهذه الحركة هو الذي به برهنة ابن
 سينا واجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غير علم يكن بدمه ان يكون جسما متحركا على الدوام فان
 بهذه الحركة امكان ان يوجد الحادث في جوهره والفاصل عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والمعد
 تارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المحرك واجبا في
 الجوهر يمكن في الحركة المكائنة وجب ضروره ان يقتضي الامر الى واجب الوجود باطلاق اي ليس
 فيه امكان اصلا في الجوهر ولا في المكائنة ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيط
 ضروره لانه ان كان مركبا كان يمكن لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذه النجوم والبيان كاف
 عندى في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريد ابن سينا في هذه الطريقة فيقول ان الممكن الوجود يجب
 ان يقتضي اما الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من
 غيره وجب في الواجب الوجود من غيره ان يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم ان الواجب
 الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندى فضلا
 وخطا لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يوجد في ذاته طبيعة واحدة ويقال في تلك
 الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا لان الممكن
 نقض الواجب وانما الذي يمكن ان يوجد في ذاته واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة اخرى
 مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي او فيما فوق الجرم السماوي اعني انه واجب في الجوهر ممكن في
 الحركة في الاين وانما الذي قلناه الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها
 ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود
 متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة الجدلوية ومتى حصل كان
 من طبيعة الاقوال البرهانية وينبغي ان تعلم ان الحدوث الذي صرح الشرح به في هذا العالم هو من نوع
 الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعرية بصفات نفسانية
 وتسمى الفلاسفة صورها وهذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبديل على ذلك قوله تعالى اولم
 برا الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما
 كيف حال طبيعة الموجودات الممكنة مع الموجودات الضرورية فسكت عنه الشرع لانه من افهام الناس
 ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور واما الذي تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مختصرة
 وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم اولم يقل فسا قالوا اذا
 تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا بدوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انهي

دقة واحدة (وان اردتم)
 انها لا تقتضي الى حد الا
 وتكون قادرة بذلك على
 الفعل قسلا ولكن لا نسلم
 حيثند الكبرى فان
 القوة الجسمانية ايضا
 تقوى على افعال غير
 متناهية بهذا المعنى فان
 القوة العاقلة لا تقتضي في
 تخيل الاشكال الى حد الا
 وهي تقوى على تخيل
 اشكال آخر بعد ذلك (فان
 قيل) كل واحد من
 القوى الجسمانية معنى
 كانت باقية كانت قوية
 على الافعال لكانها يجب
 انهاؤها الى العدم والقوة
 العاقلة ليست كذلك لانها
 قوية على الافعال ابد
 لا تمتنع العدم عليها
 (قلنا) لا نسلم ان القوة
 العاقلة ليست كذلك وما
 ذكر من امتناع العدم
 عليها نوع وسبب في
 الكلام على دليله ان شاء
 الله تعالى وان سلمنا ان القوة
 العاقلة تقوى على افعال
 غير متناهية ابدوا يمكن
 لا نسلم ان لا شيء من القوة
 الجسمانية تقوى على
 افعال غير متناهية ابد
 وما ذكر والبيان ذلك

فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس
 الفاسكية المنطبعة في اجرامها فانهم اقوى جسمانية مع كونها اقوى على افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي ان شيئا من القوى
 الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية اصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها انما نبر
 من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير اخاضة التأيير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفاسكية لان قوتها على

من

الشيء كما ان المتناهي لما يقص عليه من تأثير العقل لا يتناول لانسل ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير
 ان يقص عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام انقيص عليها من المفارقات
 (فصل في ان ابطال قوتها باسحالة القناء على النفوس البشرية) (واختجوا) عليه بوجهين أحدهما ان النفس الناطقة غير منقطعة
 في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آله لا تشبه لا كساب كما لا تنها اذا خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحية ان يكون آله لها

فلا يضر خروجه عن ذلك
 جوهرها بل لا تزال باقية
 بقاها العلة المقيدة
 لوجودها وهي المبادئ
 المفارقة للممتنع العدم
 (وجوابه) انا لانسل
 ان النفس الناطقة غير
 منقطعة في الجسم وما
 ذكره من الادلة عليه
 فقد عرفت ضعفها وعدم
 تمامها وان سلم انها غير
 منقطعة في الجسم فلا نسلم
 قوله انه اذا خرج الجسم
 بالموت عن صلاحية
 ان يكون آله لها فلا يضر
 خروجه عن ذلك جوهرها
 فان البسطة لما كان له
 مدخل في حدوث
 النفس ولذلك لم توجد
 قبل البدن جاز ان يكون
 له مدخل في بقائها ايضا
 وقد تقرر هذه الحقبة بوجه
 أبسط فيقال لو عذمت
 النفس بعد وجودها
 لكان عديمها الما لذاتها
 واما غيرها أولا لسبب
 أصلا وانكل باطل لعدم
 النفس بعد وجودها
 باطل امانه ليس عديمها
 لسبب أصلا فلان الحادث
 سواء كان وجوديا أو عديميا
 لا بد له من سبب بالضرورة

عن المفاحص التي سكنت منها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا
 خلق الله فن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الأيمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد
 ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان يلوح الجهر والي مثل هذا المطلب هو من باب الوسوسة
 ولذلك قال فذلك محض الأيمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود لا ماهية الى قوله لا لا يزيد عليه
 (قلت) هذا الفصل كما مضى سفسطائية فان القوم لم يصفوا الاول وجودا بالماهية ولا ماهية بلا
 وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة لغا استغناءها من
 الفاعل واعتقدوا ان ماهية بسيطة لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس
 له ماهية مقابلة لوجوده لانه لا ماهية له أصلا كما نرى هو كلامه عليه في معاندهم ولما وضع أنهم يرفعون
 الماهية وهو كذب اخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات موجودا
 حقيقة له يشارك الاول في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يصفوا وجودا بالماهية له باطلاق وانما وضعوا
 لماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية
 مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يصف بشئ شئ عنه أو
 بالخاصة فهذا الرجل في أمثلة هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة والجهل وهو اقرب
 الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود
 صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قوله افيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة
 ليس لها علة أصلا لا فاعله من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاد على الوجود فقد
 جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك لا يزيد عليه فان
 الواجب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلى وكذلك الوجود
 اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في
 الموجود المركب فقد يدعى ان يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا ان يقال كيف يعود العلم
 في البسيط هو نفس العلم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلاه في هذه الشكوك
 وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس
 الماهية (المسئلة التاسعة) في تيجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون
 صائغا (قلت) اما من لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صرح عنه ان كل جسم
 محدث فما اوهى دليل له وأما من طبيعة المدلول لما تقدم من ان بياناتهم التي بنوا عليها ان كل جسم
 محدث بيانات مختلفة وما أخرى من جوار مركبا قديما كما حكيت ههنا عن الاشربة ان يجوز وجود
 جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثالا يصح برهانهم على ان كل
 جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقديما من الفلاسفة ليس يجوز وجود وجود جسم
 قديم من ذاته بل من غير ذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما
 لكن ان نقولهم في هذا الموضع صارت جدلية فائتة بين في مواضعها وأما قوله في الاعتراض على
 هذا فاننا قد ابطالنا في قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

واما انه ليس لذاتها فلان لو افترضت عديمها لذاتها لما وجد لان مقتضى ذات الشيء لا يخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك
 انفسه لا يخلو اما ان يكون وجوديا أو عديميا لاجتران يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان كان وجوده وجودا لنفس لم يكن علة قامة
 لغيره وان لم يقارن وجوده وجودا فلم يمتد مدخل في بقائها وكل ما ههنا شأنه فاما ان يكون معدما طامعا لانه انما هو اجتران
 محالها أو مكانها أولا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المتراحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا في حاله محل كالأعراض

أو كان كالأجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمه إلى والثاني بالحل أي بتأنيده لا بالجمع منع به نفسه ما أن تستدعي وجوده
 مما منع أو لا يستدعي فإن لم يستدع فليس بعدم فإنا لم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها
 بزمانه على محل أو كان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فإن استدعي وجوده مانع فذلك محل لأن وجوده مانع للنفس
 على المحل أو المكان يمنع لامتناعهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضيه وجوده ولا جاز أن يكون

الوجود بذاته لا يكون جسمه لأن معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم
 لا علة له فاعلية لا سيما إذا وضع جسمه بأسبغاً غير منقسم لا بالأكية ولا بالأكية وبالكيفية وبالجملة مركب قديم
 لا مركبه وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا فأويل جدلية وجب ما في هذا الكتاب لابي حامد
 على الفلاسفة وللأفلاسة عليه أو على ابن سينا أكلها فأويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها
 ولذلك لا معنى للتطوير في ذلك وقوله مجيباً عن الأشعرية القديم من ذاته لا يقتضي أن علة من قبلها كان
 قديماً فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفت فلم تصير الذات قديمة من أجل
 غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة
 وهي الذات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل إن الذات القائمة بذاتها هي
 الآلهة وأن الصفات معلولة فيلزمهم أن يصنعوا شيئاً قديماً بذاته وأشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الآلهة
 وهذا بعينه هو الذي أنكره وهو على من قال أن الآلهة قديمة بذاته والعالم قديم بغيره أي بالآلهة وهم يقولون أن
 القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن انزالاتنا وجوداً لا موجد له هو مثل انزالاتنا
 مركباً لا مركب له وانزالاتنا وجوداً واحداً بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله
 كالمختل فإن التركيب لا يقتضي مركباً أيضاً فيفرض الأمر أن مركب من ذاته كما أن العلة أن كانت
 معلولة فانه يفرض الأمر أن علة غير معلولة ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له أمكن أن
 يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله أنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وأن ذلك موجب لاثبات
 التركيب في الأول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على
 نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مجاري وقد تقدم من قولنا لا أقول المقتضية التي نقالي
 هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري
 وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو
 الجرم السماوي وحركته الدور به ومن أفتع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فاقوته متناهية وأن هذا
 الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية بالحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيباً عن
 الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن
 فإن قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام فانه إذا فهم من
 التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالصدق وذلك أنه لا يتكون جسم فيما شاهد إلا عن جسم ولا جسم
 متنفس إلا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو نتكون الجسم المطلق لكان التكوين من
 عدم لا بعد عدم ولا يتكون الأجسام المشار إليها إلا من أجسام المشار إليها نوعاً أجسام المشار إليها وذلك
 بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد في غير جسم المسموعة لا إلى جسم النار بأن ينتقل من
 جسم الماء إلى الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده إلى اسم النار وحده وذلك يكون ضرورة
 من جسم فاعل إما مشاركتاً للتكوين بالتدوير وإما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخيراً هل ينتقل
 شخص الجسم المخصوص بالماء إلى شخص الجسم المخصوص بالنار فيه نظراً وأما قوله ولا يكون الجسم
 واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

ذلك التفسير لعدم النفس
 عدمها إذ لو كان عدمها
 لكان عدم شيء لو وجوده
 مدخل في وجودها لأن
 ما ليس لوجوده مدخل في
 وجود الشيء لا واجب
 عدمه عدم شيء لذلك
 الشيء لا يجب وزان يكون
 عليه المقتضية لوجودها
 لأن العلة المقتضية
 لوجودها هي المبادي
 المفارقة وهي لا تنعدم
 لاستلزامه انعدام
 الواجب ولا العمل الثلاث
 الباقية لأن النفس
 بسيطة وأثر للوجوب ولم
 يسبق إلا الشرط وذلك
 الشرط لا يخرج من أن
 يكون جوهر أو عرضاً
 فإن كان عرضاً فاما أن
 يكون محله غير النفس
 أو النفس والكل باطل
 أما كونه جوهر فلا فانه لم
 قطعا أن الجواهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يلزم من عدمه عدمه
 وأما كونه عرضاً غير قائم
 بالنفس فهو أولى من
 الجواهر في أن لا يكون
 عدمه عدمها (وأما

أن كونه عرضاً في النفس كالامور الادراكية كالافعال
 والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض إما أن لا يشترط في عدمه للنفس انقطاع العلاقة بينهما وبين البدن أو يشترط
 فيه ذلك فإن لم يشترط فيه ذلك فأولى الاعراض بأن عدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كعدم النفس فيلزم أن
 لا تبقى النفس العديمة السكك مع البدن كما لا يتفق بعدمه فانه لا يتصور راسية قرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت ككالات

لنفس شرط في وجودها الكائن في الاعراض المتناهية لكي لا يجد برة بان تعدمها وتطاولها كالتجمل المركب والادفعالات عن البدن
 فيلزم ان لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المتناهية للاعراض المتناهية في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها
 به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم بها عدمها لقطع العلاقة بينهما وبين البدن فبلافة النفس بالبدن ليست
 علاقة محلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة او الجسم في المكان بل
 ١٠١ هذه العلاقة اضافية تابعة لوجود

النفس وقصور الاضافة
 لا يوجب تغيرا في الشيء
 الذي هي له فلا يكون
 انقطاعها مطلقا للنفس
 واذا لم يكن انقطاع هذه
 العلاقة مدخل في عدم
 النفس على تقدير جوازها
 يمكن اعدام تلك الاعراض
 لها بسبب انقطاع العلاقة
 بل لذاتها فكان يختلف
 تأثيرها في ذلك الابطال
 بوجود العلاقة وعدمها
 فيعود هذا القسم الى قسم
 عدم اشتراط قطع العلاقة
 وقد تبين بطلانه (وجوابه)
 ان يقال انه يجوز ان
 يكون الماهية عدم وجودها
 ويكون اعدامها المنانعة
 وزاجتها اما على محلها او
 مكانها (قولهم) وقد تبين
 ان النفس جوهر ليس
 بجسم ولا جسماني (قلنا) قد
 عرفت انه لم يتبين بآثارهم
 ما ذكره لعدم تمام شئ
 من تلك الادلة ولو سلم ان
 لا نسلم ان المعتمد الغير
 المنع على المحل او المكان
 لو لم يستدع وجودهما منع
 على المحل او المكان
 لا يكون معدما (قولهم ان
 الفعل المعطية لوجود الشئ
 اذا كانت باقية ولا مانع من

ان المعطى لصور الاجسام التي ليست متغيسة والنفس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة
 وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متغيس ولا غير متغيس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم
 متغيس لم يمكن فيها ان تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي
 في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم ومافعل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه لاصوره ولا نفس اذ كان
 ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جبرهوية لانفسا ولا غيرها وهو شبهة بقول افلاطون في الصور
 الجبردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وجمهورهم ان الجسم
 انما يفعل في حرارة او برودة او رطوبة او تيموسة وهذه هي افعال الاجسام السماوية عندهم فقط راما
 الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتغيسة هو وجود مفارق وهو الذي يدعونها واهب الصور وقوم
 من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور
 مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فالاجسام الحية هي تفعل اجساما حية على ما يشاهد من
 الحيوانات التي يلد بعضها بهننا واما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السماوية عندهم هي
 التي تعطى الحياة لانها حية ولو لا حجة غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض ابو حامد
 عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنهياها ان توجد الاجسام وغير
 الاجسام يريدون لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور
 المتغيسة وغير المتغيسة وما اغرب تسليم ابي حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وان
 المشاهدة غير هذا وانت ينبغي ان تفهم انه متى جردت اقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت
 اقاويل جديلية ولا بد ان تكون مشهورة او منكرة غير مبينة ان لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان
 الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بحسب الصنعة الذي فيه النظر
 فما كان منها داخل في حد الجنس او الجنس داخل في حده كان قول البرهانيا او ما لم يظهر فيه ذلك كان قول
 غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تجديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التي من قبلها توجد
 الخصومات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول من
 الاقاويل الموضوعية في تلك الصنعة بان تفضل ابدأ انصب العيون فمتى وقع في النفس ان القول
 جوهرى لذلك الجنس او لازم من لوازم جوهره صرح القول واما متى لم تخط هذه المناسبة بهذه المناظر
 ارضاهت خطو راضية فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق
 العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والصورة وبخاصة في الامور المادية
 عند قوم عني لاختلاط ما بالذات فيما مع ما بالعرض ولذلك ما ترى ان ما قبل ابو حامد من نقل مذاهب
 الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرارها لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها
 انه غير اطبيعة ما كان من الحق في اقاويلهم او صارف اكثر الناس عن جميع اقاويلهم فالذي صنع
 من هذا الشرع عليه اغلب من الخبير في حق الحق ولذلك علم الله ما كنتم انقل في هذه الاشياء وقولنا من
 اقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشرع للاحق للحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه
 طبيعة البرهان (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى او الشمس الى قوله ليس

محصوله لو لم يستدع على محس او مكان فلا بد ان يكون موجودا) مجموع وانما يكون كذلك لو كان المانع محصورا في المانع على
 المحل او المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان معدما كان عدم شئ لوجوده مدخل في وجودها لجواز ان يكون اضراده وما في نفسه
 لا عدما لشيء آخر (والفصل فيه) ان العدمي والوجودي قد قالنا به في الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته
 للموصوف بوجوده كالمباض والسرور والعدمي بخلافه كالمكان والحدوث وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي

تخلو له وقد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود (فإن أريد) بالوجودي والعدمي المعنى الأول فاذكرناه
 من المنع متجه وكذا إن أريد بهما المعنى الثاني مع أنه لا انحصار للأشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون العدم وجوديا وعدم مباحثته
 العدمي انتفاء العدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور إن أريد بالمعنى الثالث ألا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء أن يكون ذلك الشيء
 عديم الملامر (وإن أريد) بالمعنى الرابع ١٠٤ فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز أن يكون العدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع أن ما ذكر في بيان كون العدم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى (وإن أريد) بالوجودي الوجودي بالعدمي العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضا (ولانسلم) أن الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت أن الجوهر المبين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطاً لثباتها بها دور ويكفي المناقشة فيه ولا نسلم أن العرض الغير القائم بالنفس أولى من الجوهر المبين في أن لا يكون عدمه مع عدمها فثبت قوله فإن لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بأن تعدم النفس بعدمها هي الأعراض التي تكون كمالاً للنفس كلام خطائي بل شـمـري لا يقوم لاثباته شبهة فصلا عن جهة وأيضا لم لا يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المبدأ بحيث يلزم من انتفاء انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن بعض حالاته مع عدمها

بحسب أصلا (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه وانما يعتقدونه المتكلمون وهو قولهم أن كون السماء مقدار محدود دون سائر المقادير التي كان عكس أن يكون علم السماء هو علمه شخصية والمخصص قد يكون قد عاين هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى أو غلط فإن التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي أرادته الأشعرية وذلك أن التخصيص الذي تريد الأشعرية ما غشاها وتغير الشيء عما من مثله وأما من ضده من غير أن يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت إلى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما أرادوا بالتخصيص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الأمرين أما أن يكون ذلك أمرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود وأما أن يكون فيه من جهة لا أفضل فإنه لو كان عندهم في الخلق كية أو كيفية لا تقتضي حكمة كما لو أقدموا الصانع الخالق في الأول ذلك إلى ما لا يجوز نسبة إلى الصانع المخلوقين الأعلى جهة الذم لهم وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر إلى مصنوع ما في كية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكية وهذه الكيفية دون سائر الكيات ودون سائر الكيفيات الجائرة فيه فيقال لأنه أراد ذلك للحكمة وعبيدة في المصنوع وكما هي متسارفة في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك أن كل مصنوع فاعنا بفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا ذلك المصنوع مقدر بكية محدودة وإن كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا ولا كانت كيات المصنوعات وكيفيةياتها راجعة إلى هي المصنوعات وكان كل انسان صانعا أو نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق فهو بذاته من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو بحكمة وان قصرت عن كثير منها عاقولنا وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة ففهنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت إلى وجوده السموات والارضون ومن فهم فانه ما من أحد يدرك أن يجعل المصنوع من الحكمة المحيية علة لنفسه فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الاول أن يطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسألة العاشرة) في بيان تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن العالم صانع وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول أن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث إلى قوله وهي قدعة (قلت) الفلاسفة يقولون أن من قال أن كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامران الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستغلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

أن لوجود النفس من المبدأ وما الدليل على أن العلاقة بينهما اضافية تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه هــ ذلك كما ذكر بيناهم على أصلهم من نفي التقادير المختار (وأما على أصلنا) فالمدعى المختار بعدم تجرير ارادته (والقول) بان العدم في محض لا يصلح أنرا المختار قد عرفت ضده في ما مر (وإنما فيهما) أنها لو كانت قابلة للتفاهد لكانت قبل التفاهد باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لأن كل موجود يبقى زمانا أو يكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فسادها باقيا

بالفعل وقام بها بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تنقضي
عند الفساد وما هو محل الاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفاً باللام يكن قابلاً
له فيلزم أن يكون للنفس أمر متغير لها يكون محلاً لاستعداد فسادها هو ما محل لها أي ما كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر
كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادة إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حادثة في المادة فلا تكون النفس

بجردة هذا خلاف (قلت) النفس حادثة فلا بد
لها من استعداد قبل
حدوثها ومن محل يقوم
به ذلك الاستعداد ولم
لا يجوز أن يكون ما هو
محل الاستعداد وجودها
محلاً للاستعداد عدمها
(قلت) كون الشيء محلاً
للاستعداد وجودها هو
مباين القسوم له أو
لاستعداد عدمه غير
معقول بل الشيء لا يكون
محلاً للاستعداد وجود
ما هو متعلق القوام به أي
مستعداً لوجوده ومحلاً
للاستعداد فسادها أي
مستعداً لعدمه عنه كالجسم
فانه محل للاستعداد
وجود السواد وهو تهيؤ
لوجوده فيه بحيث يكون
متصفاً به حال وجوده فيه
وكذا محل للاستعداد
عدمه وهو تهيؤ لعدمه
عنه بحيث يكون متصفاً
بعدمه عنه إذا فسد باقياً
ببینه فالنفس الناطقة
وان كانت مجردة في ذاتها
لا تهم المتعلقة بالبدن متعلق
التقدير والتصرف

أن الخيال لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد أرسطو أن بين
كون الأرض مستديرة بطبيعتها انزلها تحتها لتصور العقل منها العلة ثم ينقلها إلى الزاوية وذلك في
المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالثلاثينات التي تلزم الفلاسفة أخذ يجيب عنهم وهو معاند
لأجوبتهم فقال كل ما لا علة له إلى قوله هو لاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتمريض برتبته
من الاقوال بل التصديق بغيره لا معنى لأعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالجسم هو الذي اعتقدت عليه
وذلك أنه لما انقطع الحركات عند باب الجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت أنه قد انقطع بالعقول
ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوي ثم
اعتبروا الأسباب المعنوية فافترضوا الأمر إلى موجود ليس بحسوس هو علة ومبدأ الوجود المحسوس
وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض الآية وأما الدهرية فانهم جحدوا
الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الوجود المحسوس هو وجود غير
محسوس بنوع من المكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمبانيات وهو نظر خارج عن
الإنسان بما هو إنسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل أن الدليل على أن الجسم إلى قوله
لا أصل له (قلت) قد تقدم من قوائمه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من يمكن الوجود
ما له علة لم تكن نسبة الموجودين الفصلين فإن للفهم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له
اكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي أقصى الأمر ولا بد إلى
موجود لا علة له وهو أن يقال إن كل موجود فاما أن يكون محكماً أو ضرورياً فان كان محكماً فله علة فان كانت
تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية
إذا جوز أيضاً أن من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري
الذي له علة لزم التسلسل وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه
القسمه رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري
بغيره وما هل الضروري بغيره فيه أم كان بالاضافة إلى ذاته فبغيره نظر ولذلك كانت هذه الطريقة محتلة
إذا سلك فيها هذا المسلك فاما ما سلكه فهو مختل ضروري لانه لم ينقسم الموجودات ولا إلى الممكن الحقيقي
والضروري وهي النسبة المبررة بالطبع للوجودات (ثم قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة في قولهم على أن
الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هي علة فان قيل لا ينكر أن الجسم إلى قوله أصلاً (قلت)
هذا القول لازم لما لا شك فيه من سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم وذلك أن
هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما وصل من سلكها أفعالنا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة
القدماء وذلك أن القدماء انما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الأكل من أمور متأخرة وهي
الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضي إليه فيما زعم أعني إلى إثبات موجود بالصفة التي أثبتت القدماء
من النظر في طبيعة الموجودات هو وجود ولو اقتضت لكان ما قال صحيحاً لكنهم ليست تقنعوا بذلك أن
واجب الوجود بذاته إذا وضع موجوداً فبأنه ما ينقضي عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة وبالجملة أن
يكون له حد فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لاستحصال كمالها بواسطة فيكون البدن محلاً للاستعداد متعلقاً به وتصرفها فيه وما توفى متعلقاً به على وجودها في نفسها كان
هذا الاستعداد منسوباً أولاً بالذات إلى تعلقها بأعني وجودها من حيث انها متعلقة به ونانياً بالعرض إلى وجودها في نفسها هذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد مذنب أو لا بالذات إلى وجودها في نفسها التي تنع
قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعداً لما هو مباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلاً

لاستعداداته ما به كذا لا يجوز أن يكون محلا للاستعداد انقطاعه ما به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتغيرها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الي عدمها في نفسها بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحفظا ويحل فيه

واجزائه صدق على العالم واجزائه انه واجب الوجود هذا كما اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريفة التي ساكنها في اثار موجودية هذه الصفة ليست برهانية ولا يقضي بالاطبع الي الاعلى نحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريفة عند من يصنع ان ههنا جسم بسيط غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يصنع مركبا فدمع من اجزاء افعال فلا بد ان يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قمل واحد بنفسه اعني بسيط ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك نقول الاستعداد انه لا بد ان يكون ههنا قوة روحانية سارية في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا ان الرباط الذي في الهة لم تقدم من قبل ان الرباط القديم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالتحص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل الهة لم يمكن فيه ان يكون غير كائن ولا فاسد بالتحص كالحال في العالم فتدرك الخالق تعالى هذا النص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غير ما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثير من اصحاب ابن سينا يوضع ههنا الشك قد تأولوا على ابن سينا ههنا الى اى وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشريقية قالوا وانما سماها فلسفة مشريقية لانها مذهب اهل المشرق فانهم يرون ان الالهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطو في اثبات الالهة بالاسد الاول من طريق الحركة واما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريفة غير ما رفق بينا الجهة التي منها يقع اليقين وحللتنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريفة الاسكندر في ذلك اعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريفة ارسطو الى طريفة اخرى ساكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريفة الاشهر في ذلك هي طريفة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريفة واجب الوجود عندي على ما وضعه كانت خفانا وان كان في الجبال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمها العلم باصناف الممكنات الوجودية في الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجودية في الجوهر وهذه الطريفة هي ان نقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود بطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غيره من ذلك من انواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم بمشال ذلك ان الجرم السماوي قد ظهر من امره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني ولا يلزم ان يكون ههناك جسم اقدم منه وظهر من امره انه يمكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر ولا يدرى فيه قوة اصلا لاعلى حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا ساكن ولا غير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطوانات الاربع واما بالتحص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تمييز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحسالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يندمج في الخارج بطريقتين انفساد وانما حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم الخارجى كان عدم الخارجى قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قائما به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول (افساد) ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محلا استعداد فسادها جمعا او مادة جمعية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه او محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس

ولا جزء منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا حلف ومع ذلك فالملحوظ حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها تكون مدبرة في لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن اى تعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانها المدبرة في البدن مركبة من جوهرين احدهما محال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون

فذلك

شيء من النفس فلا يلزم معلومهم لأن معلومهم بشيء النفس بعد المثل لا يشاء وهو غير محذور عما قبل بعد البسائط (والألم) هذه
 الإسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما أن ما يحدث بعد العدم فامكان
 وجوده سابق على وجوده وكما أن إمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك إمكان العدم وصف
 اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما أن الشيء الذي يكون محلا لمكان ١٠٥ وجوده ما يحدث قابل للوجود

الطاري على معنى انه يكون
 وجود ذلك الحادث فيه
 كذلك الشيء الذي يكون
 محلا لمكان عدم ما ينعدم
 قابل للعدم الطاري على
 معنى ان عدم الامر انعدم
 يكون عنه والقابل يجب
 اجتماعه مع المقبول والامر
 الذي ينعدم لا يستقيم مع
 العدم فتعين أن يكون فيه
 أمر يقبل عدم الطاري
 ويكون هو حامل إمكان
 ذلك العدم قبل طريان
 العدم فليزم تركيب النفس
 من حامل إمكان العدم
 والمنعدم عنه مع ان النفس
 بسيطة لا تركيب فيها وان
 فرض فيها تركيب فتعين
 تنقل الكلام الى المادة
 التي هي الاصل الاول اذ
 لا بد أن تنتهي الى أصل
 لا يكون فيه تركيب واللازم
 تركيبه من أمور غير
 متناهية فتحيل العدم على
 ذلك الأصل وهو المسمى
 بالنفس (ثم قال) ويمكن
 تفهم هذا بصيغة أخرى
 وهو أن قوة الوجود لا شيء
 تكون قبل وجود الشيء
 ولا يحيا معه فان قوة الابصار
 للسواد مشلا موجودة في
 العين قبل ابصار السواد

فنعقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة ليقاس بينه وبين قول
 الفلاسفة في العلم القديم لكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين
 ذاقوا قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف نظرهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك انهم
 شبهوا العالم بالاصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون
 جسم ما قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فلزمهم أن يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجسيم الموجودات
 فصار هذا القول قولاهما لياشعري والاقوال المثالية مقننة جدا لانها اذا انعقدت ظهرت راحة للاهل وذلك
 انه لا شيء أبعد من طماع الموجود الكائن الفاسد من طماع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المتعينة له وذلك
 ان تباعد الأزلي من المحدث أبعد من تباعد الأنواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينقل الحكم من
 الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر
 انهم لما شترك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقل من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على
 العقل في الانسان ليس تنطلق على شيء الاعلى القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك
 الحاصل عن الحواس والحواس ممتعة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما
 المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما أن
 لا يشعروا للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط وجود العلم للانسان واما أن
 يحسوا ما هي نفس الادراك كما يقول الفلاسفة ان الادراك واللم في الاول حسا نفس الحياة وايضا فان
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتتام ما ينقصها في
 ذاتها والباري تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد
 الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالهما قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل
 حال واحدة دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متغير فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا انقلبه قبل
 صادر عن علم فانه لم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن أن يصدر عنه كل واحد منهما او بصدور افضل
 من الضدين دون الآخر عن العالم ما يسمى العالم فاضلا ولذا يقولون في الباري تعالى ان الاخص به
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان
 قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أردوا هذا
 كما أردناهم هذه الحجج كان قولهم مقننا لبرهاننا فليعلم أن ننظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان
 الصنائع البرهانية أشبهت بشئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصنائع ان
 يفعل فعل الصنائع كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صنائع البرهان وهو
 البرهان بعينه بل هذه الصنائة أخرى بذات من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تمهات - ابن رشد
 بالافضل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
 عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشيء البسيط امكن إمكان العدم حاصل لذلك الشيء قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود
 أيضا حاصل قبل العدم فان ما يمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
 وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشيء بالقوة والفعل معا وهو متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فقد ثبتا للثبوت وسقطت عنهم الامكان وهذا مستند على محلا شوق به وقد تكلمنا عليه ههنا ما ذكره عليه نظر (أما أولا) فلأن ما أوردته من
التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لأن الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فإن أريد بالقوة ما هو مقابل الفعل
فلان لم أن الشيء البسيط فلو انعدم كان ١٠٦ امكان الوجوب حاصل لاقبل العدم (قوله فان ما) يمكن عدمه فليس بواجب

العمل هو فعل واحد فلا بد من ضرورة الاعن صاحب الصناعة واصناف الاكوابل كثيرة فيها برهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأني بغير صناعة ظن بالا قاول البرهانية انها تتأني بغير صناعة
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القبول الصناعي لم
عكن فيها قول الالاصحاب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضع عن في هذا الكتاب
فليس هو قول اصحاب البرهانية واغما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض فبلى هذا يبقى
أن يفهم ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا وهذا كله عندي
تعدي على الشريعة وللخص عا لم تأمر به شريعة تكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك أن ليس كل
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر انه من
عقائد الشرع فانه يولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فيبقى أن عسلك من هذه المعاني كل
ما سكنت عنه الشرع وبه عرف الجمهور وان يقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا تعدى
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك لجميع المكافى في بلوغ ذلك وذلك انه كما
ان الطبيب اغنا بفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوفق في الاصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه اغنا يعرف الجمهور من الامور مقدار ما يحصل لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن القمح في الامور العملية عما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة
في المواضع التي يظهر انهم من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس
فمنهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من اثبته وهم اهل القياس وهذا بينه هو لاحق في
الامور العملية وأهل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية واسائل من
المفاهيم في امثال هذه الاشياء ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أولا يكون فان كان من أهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان
وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وار لم يكن من أهل
البرهان لا يخلو ان يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على أهل البرهان معانته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيما من
الامور العلمية لاوقدسه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها التعليم العام واذا قد تقرر
هذا فارجع الى ما كنا سنبه على ما دعيت اليه الضرورة والافانته العالم والشاهد والمطلع انما كما استخبر
أن تكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم وما وصف ابو حامد الطبري التي منها اثبت المتكلمون
صفة العلم وغيرها على أنه في غاية البلباب لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اذ
يقاس بينه ما وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك عمل خطي فقل مخاطبا لاهل الاسفة فاما
أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال راد اعاليهم منقول قولكم الى قوله في الدليل
عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه اب ما أورد فيه من
المقدمات التي أوردناها على انها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لم تدبر عندهم
ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة والاصحورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الوجود لا يفهم المطلوب
لأن اللازم منه هو امكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجوب والامتناع وهو
ليس بمطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس بلازم وان
أريد ما هو مقابل الوجوب
والامتناع فلا فساد في
اجتماعهما مع الوجود
بالفعل بل يجب الاجتماع
لأن الامكان بهذا المعنى
لازم للماهية الممكنة لاختلف
هنا بعضا (وأما ثانيا)
فلأن الظاهر من تقريره
الأول ان ما ذكره استدل
بامكان عدم شيء عن آخر
وامكان عدم شيء عن آخر
وان لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفي امكانه
لكن عدم الشيء عن آخر
يقتضى كون ذلك الآخر
محلا لما انعدم عنه قبل
الانعدام ثم كونه محلا
لعدمه وقت الانعدام اذ
عدم الموجود على ليس
محلا له غيره معقول ولا
يتصور كون الشيء العدم
محلا لوجود خارجي فتعين
كون ذلك المحل موجودا
خارجيا ولا يضره كون
الامكان اعتبارا عقليا بل

الاصح في الرذ عليه أن يقال سمنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا مجامه لذلك
العدم كالجسم بالقياسية الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بجعل (وأما ما يتعلق وجوده
بجعل) فليس له الامكان عدمه في نفسه ومجعله ليس الا ذلك الشيء المنعدم وانضافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا لا يقتضي وجوده
مع عدمه اذ ليس معنى انضاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء متحققا ويحصل فيه العدم على قياس انضاف الجسم

بالاعراض الخالفة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يستند بطريق الفساد على ما قرناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو حادث على
 الوجود بالتحل لانه لا يعدم استعداده سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان
 الاستعداد امر وجودي لا يجوز قبضه بالعدم ولا امر اعم بالاستعداد القبيح بما ينافيه فحين ان يكون محله شيئا متعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لان سلم ان كل حادث ١٥٧ لابد له من استعداد سابق على
 وجوده فانه مبنى على ان

المبدأ موجب لا يختار وقد
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) ان كل حادث لابد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلان سلم كونه
 وجوديا والله بمنع قيامه
 بذلك الحادث وان سلم
 ذلك فلان سلم قيام استعداد
 محله فان النفس عندهم
 حادثه وليس استعداد
 وجودها قائما على محله
 ليس لها محل عندهم بل
 انما يقرم استعدادها
 بالنفس الذي تتعلق به
 النفس على التسديد
 والتصرف

فخص في ابطال قولهم بنى
 البعث وحشر الاجساد
 واعلم ان الاقوال الممكنة
 في امر المعاد لا تزيد على
 خمسة وقد ذهب الى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وان المعاد ليس الا هذا
 النفس الناطقة المجردة
 وهم اكثر أهل الاسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحي فقط وهم وقول
 الفلاسفة الالهيين الذين
 ذهبوا الى ان الانسان

موجود او هي المدلول عليها بالاسم والجدوع منها يصدر الفعل الخاص بوجوده وجوده وهو الذي دل
 على وجوده في الصور في الموجود وذلك انهم لما افقوا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بوجوده وجود
 وقوى منفصلة اما خاصة وامام مشتركة وكان الشيء ليس يمكن ان يكون منفعة بالشيء الذي هو به فاعل
 وذلك ان الفعل تقبض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وانما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه
 الحرارة ويقبل البرودة وبما كس فلما افقوا حال الفعل والانفعال به - فلهذا الحال وقفوا على ان جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانه في الكون اذ كان غير مجزئ عنه بالفعل ثم لما
 تفحصوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عرى من
 المادة فلم يكن ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا
 اغناحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كان الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة اغناحق الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في
 الموجودات الفاعلة المنفصلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع النسل بهذا الجوهر وبيان وجود
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الدائمة الخاصة به هو وجود في المقالة الثامنة من
 الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعى فلما ائتمروا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولى لا ينفذ وجودا بعضها اقرب الى الفعل وأبعد بها بالقوة
 لمكوناتها متبرئة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها واقوا النفس من هذه
 الصور رأسها تبرا عن إعادة بحاسة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور والمادة أو ليس من الصور
 المادة ولما اختلفوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولى علما وان علة
 الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علما وان العلة في كون الصورة جادا
 او مدركة ليس شيئا أكثر من ان كانت كمالا بالقوة كانت جادا او غير مدركة واذا كانت كمالا
 محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني واقضية طبيعية ليس يمكن ان تبين
 في هذا الموضوع التبين البرهاني الا لو اجتمع ما شأنه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شيء يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتاض وأنه غير ممكن فن هذا النصوص الطرق رفقوا
 على ان ما ليس منفعة لا أصل فلهو فعل وليس بجسم لان كل منفعة على جسم عندهم في مادة فوجه
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الاشياء لاق هذه الاشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فلهذا وقفوا على ان هذه الموجودات
 عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجرى على النظام العقلي الشيء بالنظام
 الصناعي علما ان ههنا عقلا هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية ان يجرى فعلها على نحو فعل العقل
 فقطعوا من ههنا الامر بين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلما ان هذا كله ان عقله ذاته هو علة الموجودات كلها وان مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لثانسته وتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين
 الروحي والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام جعفر الاسلامي والخميني والراغب
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شي من ههنا وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يستند بهم ولا يفتخرونهم لاف
 الهة ولا في الفلسفة (خامسها) التوقف وهو المنقول من جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

هي المزاج فتقدم عند الموت ليستحيل اعادةها وهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حيث نزل وما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكاء في مخالفاه الشريعة المطهرة فتقدم تقرير مذهبهم وما اعتدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فتقرر بركابهم فيه هو انهم قالوا ان الله وسر الانسانية لذة والماروحانيين لان اللذة ١٠٨ هي ادراك وتبيل لوصول ما هو كمال من حيث هو كمال وخير والالم

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره او يعقله ما به ما به يقال انه ان يعقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته وليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه والاروم قياس على اما زائد واما كثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة قياس في مادة فهو يعقل وذلك اذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها مذهبهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها مذهبهم اوائل او قريبة من الاوائل واذا ناول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لا كما زعموا فهو انهم استثنوا مقابل المقدم وانحووا مقابل التالي اسكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق اتت في غاية الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء فلهذا شوش العلوم هذا الرجل تشوش بشاعظية اخرج العلم عن اهله وطريقه (قال ابو حامد) اتقن الثاني قولنا انا وان لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا شديدا وهو ان الماري تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما والفلاسفة ليس يتقون الارادة عن الماري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغماهي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ماصد من علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروري بطبيعيه اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم ان يصدر عنه الصندان معا وذلك محال فصدور واحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة واما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليه ما يشترك الاسم كما ان اسم العلم كذلك اعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه هذا هو المقهور من ارادة الانسان والماري تعالى منزعه عن ان يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورية الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالاضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالاضدين ففعله احد الضدين دليل على ان هذه صفة اخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال ابو حامد) وهو اننا سلم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ماصد عن ماصد منه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ماصد فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بكل ماصد عنه وبواسطة او بغير وساطة وليس يلزم منه ان يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتاخر عن العلوم (ثم قال ابو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

ادراك وتبيل لوصول ما هو آفة وشعر عند المدرك من حيث هو آفة وشرو كان لكل قوة من القوى البدنية كالاو آفة بخصان بها فان للذات نفس كمالا هو تمكيفها بكيفية الحسلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب حاجي فان كليم ما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة والسماعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنفحات المناسبة وللأمة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ونسها للسطوح المناسبة للسماعة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة بخصان بها وكما لها ان يتدل فيها صور الموجودات مستنداً من المبدأ الاول جل ذكره وسانكا الى العقول ثم النفوس السعوية ثم الاجرام العلوية بهياتها وقواها ثم مادون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلومات المتربة مثلا

يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاهام واقفا هي ان تكون منتقشة بصددها هو الواقع واوردها عليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاق الى حصوله عند فقده والتذيق عند وجوده وتالمت بحصول الخلل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكما لا تهافت تشفق الى حصولها وتؤلم بحصول انعدامها كاشفيا في القوة الباصرة الى التور وناؤها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها

والاثنان هما عند وجودها ضد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتتة لغيرها من الحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتاني مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كاندرا اذا عرض على النار فانه لا يحس بالآلم فاذا فارقت البدن واشتعلت بها شعرت بالبلاء العظيم دفعة كاندرا المعروض على النار اذا زال خدره بعتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كالحا في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها بسلطان مزاجه يبقى كالحا المكسب فيها لان

حدهم النفس الذي هو
العلة المقابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما
عرفت فيما سبق من أنه
النفس باقية بعد خراب
البدن والعقول الفعالة
وهي العلل الفاعلة لها باقية
أيضا ومضى كانت العلة
القابلة والفاعلة لشيء
موجودتين ووجب حصول
ذلك الشيء والالزم تخلف
المعلول عن العلة التامة
وهذا ظاهر الاستحالة
فثبت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن اذا حصلت حال
تعلقها به ولا شك في أن
هذا الكمال خير بالقياس
إلى ما هو كمال مدركة لحصول
هذا الكمال لما من حيث
هو كماله وخير فاذن هي
ما تسمى بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الآلم فان
النفس اذا عرفت في
حياتها الدنيا بالاكتمال
النفسي أن لها كمالا ولم
تكن به بل اكتسبت
بإضافته وهو الجاهل المركب
أولئك تسكت به شيئا منها
بل اشتكت بها صفتها
عن الكمال من الأمور

لوقفة إلى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالاشتياع ثم
أجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة إلى قوله بالأرادة (قلت) يريدانه يجب عليهم أن كانوا ممن أوجبوا أنه
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم وفي
الأرادة وهم لم ينفوا الأرادة وإنما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تذكر على من قال إلى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين
قوله ثم انه لا يعرف الا ذاته وأنه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان الباري
تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجمعهم ما جئنا ولا
بينهم ما شاركه أصلا وبالجملة فكل كلام في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من
الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجلة المقدمات التي يحكم بها ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معانته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان
ويرفعون نقلتها إلى الباري تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على مجموع الانسان
بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أوجاهد وذلك ان كل من يفعل من
الناس فلا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان
يعرف الفاعل العقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول ونقول له ان هذا الأمر موجود في الذي يفعل
بأرادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بأرادة وانما قال هذا لان الذي اعتدوه في تثبيت العلم للباري
تعالى بتثبيت الأرادة له ولهذا قال فهو لا يلزم لاجواب عنه يعني في انه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل
عندهم من الغير الا الفعل الذي لم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الأول وكذلك ما حكى عنه من
انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه
مضى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس يصح هذه النقطة ولما
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسألها في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
في الفلاسفة الأرادة وتعميم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا أن لا يشيئوا ان الأول يعلم
غيره لانه انما يعلم الفاعل المعقل مقوله الذي هو غيره من حيث هو ثم بدله قال ان هذه الشناعة انما
تلزم الفلاسفة فقط برب يكون المعلول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم
اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الأرادة واذا انتفت الأرادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس بصحيح أعني في الأرادة عن الباري تعالى وانما ينفون الأرادة المحدث ولما احتج عن ابن
سينا بمقدمات يظن انها عامة للعالمين المحدث والآزلي أخذ يحتج عليه بما نقوله الفلاسفة في هذا الباب

الديموية والذات الحسية فاذا فارقت تألمت بتقصانها لاشتيافها إلى الكمال الغائب عنها وعدم الاشتياق في حياتها الدنيا
إلى كمالها الغائب وعدم التألم بفراقه لاشتغالها عنه بالحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية للحاسة للنفس أقوى من اللذة
الجسمانية لوجوه (الأول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف
من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) فلان

التي هي ادراك الملازم وانما ان المتقدم حتى اما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك الا السطوح والظواهر مقتصره عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهرا شئ وباطنه فتميز بين الماهية وعواضدها وتفصل بين الجزء الجسدي والجزء العقلي والباطن ههنا كما ظاهري الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شئ اقوى من المقتصر عليه (واما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال هم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اغناحتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتخصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لتقص في الادنى فانه يرى تعالى منزعه عنها فهو يقول لا ينسبنا انه كما اتفقت مع اصحابك ان كونه لا يدرك الجزئيات ليس لتقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو الموضوع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لتقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والاتصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتقابل بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يقول فيه امان ان يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انه ممتنع اقصانا اذ صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه يعلم يقتضي قصا وهو العلم الذي لا يدرك كيفية الاشياء هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه اصول الفلاسفة القداماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بعلومهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية كلها اتصالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيهم او علم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة عنه وادان تقرر هذه الفقهت الراحه من جميع المشاخره بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الابواب ونقبه فيها على ما يحسنها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تميزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته فقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن الخط وانما لم يبق (قلت) من اعجب الاشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث فحدثنا عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة مأخوذة في حده ومعلوم ان حدوث الحادث هو الموجود بعد العلم والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادئ امور طبيعية اخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه يحدث عن فاعل اول اثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا لوجود والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلا الجهتين يلحقها بالقصا وليس يقتضيان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو هذه الامور الارادة ههنا فان الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد وهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم

العقلية والنفوس السماوية والحسن لا يدرك شئ من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف برون جدا (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن القوة العقلية اقوى من المذات الحسية لكان حال البهائم من الجبر وغيرها اما مساويا لحال الملائكة او اطيب والذات ظاهرا الفساد فالقدم مثله (الثالث) منها ان لذات الغلبة ولو في امر خصيس كالشطرنج وانهم وما يجري مجراها من الالام مؤثرة عند الانسان على لذات وظن انها اقوى المذات الحسية فان الذي يجد استظهارا في شئ من ذلك يوجب له ان يكون غالبا اذا عرض له معلوم او متذكر ربما رقصه ههنا وان لذات نيل الخشمة كالبناء وغيره مؤثرة ايضا على اثار كبير النفس على المحبة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذات اثارا غير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكرم على لذات التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو والذات بانها

بالصدقين

مؤثرة عند الكرم على لذات التمتع به وكل ما هو اثر عند شخص فهو والذات بانها

اليه فهذه الذات الباطنة مستعدة على الحسية الظاهرة واذا كانت الذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعدة على اللذات الحسية فالتعقل في استطلاعها اعلم الاولى وقس على ذلك حال الامن وتفصيل كلامهم في احوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان كانت الاهية ذات الحق فان لم تكن سبب عقارة البدن هي ات رديئة واخلافا ذميمة توجب الميل

الى الشهوة البدنية والذات الحسية الثلاث بوجدان ذاتها كذلك التذات باقيا وابتمت بحث باذراك كمالها ابتمت باجره دينا كالمؤمن
المتقى على رأينا وان اكتسبت هيئات رديئة بلايسست بالبدن ومباشرتها الارزائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتبهات الغائبة
تأملت تأمل اعظم واشتاق الى مشتبهاتها التي ألقت بها وقد حيل بالموت بينها وبين 111 . ما تشتهي فتسكون كالعاشق الملهج جود

الذي لم يبق له راحة الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
بل يزول آخر الامر لان
نسمة الهيات التي حصلت
طاعة لاسية الامور الدنية
رهي تزول بزوال ما استغندت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات مختلفة في
شدة الورداء وضعفها
وسرعة الزوال وبطائه
ويختلف التعذب بها بعد
الموت في الكبر والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على
رأينا وان لم تكن تسبب
الاعتقادات الخفية فان
عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا
تأملت بعد المغارقة
لاشقياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاف الى الكمال فصارت
ساحدة له من حيث
الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الآلية او
اشتغلت بما صرفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه اولم تشغل
بشيء اكتمت تكاملت في
اقتناء الكمال فصارت
مهيأة لايه واسودهم
حالا لهم الذين اكتسبوا

بالمعدين فلو كان فالعلم من جهة ما هو عالم فقط لفضل المتدين معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله
أحد المتدين باختيار ومما يلصق به في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى اسفل وهذه الحركة اثنتا عشرة درج من الموجودات الخفية امر عارض
وهو كثر الشئ في غير موضعه وهناك كاسر يقسمه والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون
ايضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطباع فبعضهم
ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالادوية والصناعات التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة
منتظمة ولذلك يقول أرسطاطاليس رئيسهم انه من الظواهر ان طبيعة العقل مسئولة على الكل فها
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به أبو حامد وأما من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته وما كان قد اطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من جميع الفلاسفة في ذلك الزمان ان يكون الاول لا يعرف ذاته والاولام صحيح وأما ما حكاه
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان
يكون متافه وقول اقلنا في مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس بحي فليس هو ميتا الا ان
يكون شأنه ان يقبل الحياة الا ان يريد ميت ما يدل عليه لفظ موات وجماد خفية بقسم هذا التقابل
المصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهمنا من الحياة انها
مقولة بامتناع الاسم على الازلي والافاسد واما قوله فان عادوا الى ان كل ما هو يرى عن المادة فهو
عقل بذاته في عقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تصحىكم لارهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجوب برهانهم عليه
بما سبق من قوة البرهان عليه اذ اوضع في هذا الكتاب أعني انه تنقص قوته ولا بد من الشئ اذا
خرج من موضعه الطبيعي وأما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا القول من الموجود اما ان
يكون حيا او ميتا والحى أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس
بما علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ الكل فقط فنقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عما ليس بوجوده موجود بل جاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع واما
قوله ان قولهم ان ما هو أشرف من الحى فهو حى منزلة قول الفاضل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانه ينقون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم ان يكون ما هو
أشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصر يجوز ان يكون ما هو أشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر مما له بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ما له علم وهذا الكلام سفسطائي مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العالم فلما كان
العالم ليس فوقه شئ في الشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ

ما يضاف الى الكمال لانهم يمتدحون دائما بخلاف السابقين ثم ان هؤلاء الثلاثة انما تطلعت بهيات بدنية رديئة تأملت بها ايضا على حسب
رداءة تلك الهيات وان لم تتطابق لا يكون لهم تألم بهذا الوجه ولكن التألم الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كمالا فان تطلعت بهيات رديئة اكتسبت بالاسية البدن تأملت مدة
بقراءة تلك الهية على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهية وان لم تتطابق فهي من أهل السلامة وان لم تكن من أهل

للهادة خلقها عن اسباب المادية واللام والخالص فوق الشفاء فهي في سعة من راحة الله تعالى والنفوس التي بهذه الصفة هي نفوس
 الهة وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحين والزهاد وبعضهم
 ذهب الى ان امثال هذه النفوس متعلق بأجسام آخر لا تميز ان تكون معطلة عن الادراك اذ لا مطلق في الوجود ولا تدرك
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا للتخيلا ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من ان

تتعلق بأجسام آخر لا على
 ان النفس بعد المفارقة
 عن البدن تصير نفسا جرم
 آخر مدبرة له فان ذلك
 عين مذهب القناسخ وهم
 لا يقولون به بل على ان
 ذلك الجرم يكون موضوعا
 للتخيلا فان التخييل
 لا يمكن الا بالاشياء جسمانية
 ثم تخيل الصور التي كانت
 معتقدة عندها فان كان
 اعتقادها في نفسها
 وافعالها لا يرى شاهدة
 الخيرات الاخرى على
 حسب ما اعتقدتها في
 حياتها الدنيا والافشاهدت
 العقاب كذلك والجسم
 الذي تتعلق به هذه
 النفوس اما اجرام سماوية
 او اجرام متولدة من الهواء
 والادخنة ولا يكون مقارنا
 لمزاج الجوهر المسمى روحا
 ثم انه اضطرب قول الشيخ
 أبي علي في قدره لم الذي
 يحصل به السعادات
 الاخرى وفي بعض كتبه
 اكنفي بالتفطن للفارقا
 وفي بعضها قال وأما قدر
 العلم الذي يحصل به هذه
 السعادة فليس يمكن ان
 أنض عليه نصا الا

وذلك ان المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يميز ان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال
 في المعلومات العالمية وغير العالمية فشرقية المبدأ ليس يمكن ان تفصل شرقية العلم الا لو فصلت شرقية
 المبدأ الغير العالم شرقية المبدأ العالم وليس يمكن ان تكون فضيلة المبدأ اشرف من فضيلة العلم ولذلك
 وجب ان يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما الفرقان قوم من ان
 يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بما ان يكون ذات نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسميع
 والبصير تنبها على انه سبحانه لا يقوته نوع من انواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
 للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز ان يجعل من عقائد الشرع
 المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوين الى العلم بالشرعية بجميع ما تضمنه هذا الفصل
 قوله ونهايت من أبي حامد فابالله وأنا اليه راجعون على ذلك العلماء ومما يحتمل لطلب حسن الذكر في
 أمثال هذه الاشياء أسأل الله ان لا يجعلنا من حجب بالذنبا من الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا
 بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
 الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب
 ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاقبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس
 أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القسامة
 بالعقل والاعلة في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
 وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست
 الاضافة في جوهرها مثل اليقين والتمسك في ذي اليقين والتمسك فشي لا يعقل من طبيعة العلم الانساني
 فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات
 فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعدد الانواع فليميزوا وتعدد الاحوال الشخص
 الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالاشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتعدد
 الاشخاص أو احوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدد وعلم الانواع والاجناس ليس
 يوجب تغير العلم انما يوجب انما يتحدان في العلم المحيط بهما وانما يجتمعان اعني الكلية والجزئية في معنى
 التعدد وأما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا محيطا بالاجناس والانواع من غير ان
 يكون ههناك تعدد واختلاف ففهمه به اختلاف الانواع والاجناس وتبعاده ما بهضهان بعض فقد
 يجب عليه ان يجوز علما واحدا محيط بالاشخاص المختلفة واحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
 من قال انه ان وجد عقل محيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب ان يوجد جنس واحد محيط
 محيط بالاشخاص في تلك فله وهو قول سفسطائي لان اسم العلم هو قول عليه ما ياشترك الاسم وقوله ان
 تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصغرون علمه
 تعالى بالمدى جردات لا بكل ولا جزئي وذلك ان العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفصل
 ومعلوم والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن جهة ما لا يعقل غيره
 من حيث هو غير هو علم غير منفصل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

بالقريب (وأظن) ان ذلك ان يمتدور الانسان المبادئ
 المفارقة تصور دقيقا او يفسد دقيقا بقا يقيها برهانها ويعرف العلل الغائبة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى
 ويقرر عند حقيقة الكل وقسم اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في
 ترتيبه ويتصور الغائبة نحو كيفية تهاوي يتفق ان الدوافع الممتدة على الكلي أي وجوديها هو أية وحدة شخصها وانها كيف تعرف

تدعي لا يلحقها كثرة وتغير بوحدة من الوجود وكيف نسبة ثواب اليها ثم كل الزداد الناظر انما صار الزداد ذلك حادثة
استعدادا وكما ليس بتبيرا للانسان من هذا العالم ولا من الاخر الا ان يكون اكدا للاقعة مع ذلك العالم فصار له شوقي وحشيق لما هناك
فقد من الانبغات الى ما خلفه جملة هذا اجل ما يغفلون به في امره اذ ادرى رجلي واعترض عليهم بان لا نسلم ان اللذات ادراك ماهو كمال
وتغير هذا ادراك من حيث هو كذلك وتغير بداهة لا يدل على ان اللذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان هذا الجاهل بسبب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
انفكاك احد من
الاخر لا يدل على الاتحاد
على ان عدم الانفكاك
أدناه ممنوع والاعتماد على
التجارب الظنية غير مفيد
لان الاستقراء وان كان
لا كثيرا الجزئيات لا يفيد
العلم بل هو وجود جزئي حاله
بخلاف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفكاك
ضروري حاصل بالتجربة
لا نظري يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكر لا مانع الضرورة
وأى دليل يدل عليها ثم
ان سلمنا ان ادراك ماهو
كالمادة في الجملة ولكن
لا نسلم ان كل ادراك لكل
ما هو كالمادة بل المادة
انما هو ادراك الكمال
الجسماني فان ادراك
الكمال الجسماني يجوز
ان يكون مخالفا للحقيقة
لا ادراك الكمال الغير
الجسماني ولا يلزم من كون
احدهما كونه الآخر
كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا
كان مرغبه لانه ولكن
لا نسلم ان النفس باقية بعد
خراب البدن وما استدللوا به

مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا عقل الا ذاته فذا عقل ضرورة ولا كان العقل بظاهر عقل
انما يتعلق بالوجودات لا بالعدمات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
تعلقها نحن فلا بد ان يتعلق علمها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا نصف آخر من الموجودات
يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق
بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او على نحو يتعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون
تعلق علمها بها على نحو اشرف ووجوداتهما من الموجود الذي تعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فله الله يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي
يتعلق علمنا بها فلا موجود اذن وجودا اشرف ووجودا اخس والوجود الا اشرف هو علة
الاخس وهذا معنى قول التسديس ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراغبين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا وان يكف الناس اعتقادهم هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرحي ومن أثبت في غير موضعه فقد
ظلم كيان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الذي الواحد له احوال من الوجود وذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله اعلم (قلت) حاصل
هذه المعاندة الاولى للفلاسفة وهي معاندة بحسب اقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
أصولكم ان هذه ناقدة ما تحله الحوادث وهو الفلك فن ان انكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث
والاشعرية انما انكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جديدة
فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادثية فيه ومنها ما تحله وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان والجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
أضواءه ما لا تحله حركة أصلا ولا اجادات أصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية فاذا كان هذا التفصيل ندعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هي معاندة
باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم وما أتى به من الماندة للفلاسفة التي يحوالب الفلاسفة
في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادثية لا يتخلو ان يكون من
ذاته أو من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو يماندهم في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعه ان الحوادث تصد عنه وانقص الله من هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنه من قديم مطابق وانما يمكن ان يصدر عن قديم مجوهر ومحدث
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والحادث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
فانما عندهم قديمة بالنوع حادثية بالأجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة أجزائها
الحادثة تصد عنها حوادث لانها لها واعا من العلاقة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
وحاصل معاندة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تمهات ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤه بعد خراب البدن لكن كونه قابلا حينئذ للصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها مشروطا بمقلها بالبدن ولو سلم كونه قابلا حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره من ان النفس قبل الموت عالم بهذه المعلومات فلو كان ادراكا لنفس الذات كانت متاخرة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في اللذات الجسمانية

فأما عن حصول اللذة فقول يكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله وأيضا الذات الجسمانية أضعفت من الذات العقلية عندهم بل لانسبة للذات الحسية الى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن حصول العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد يحاب عنه ما فهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالعلوم العاديات للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط ١١٤ ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم للذات فانما نرى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الاماثل معدودة
 يتمجدون بها أشدا يحتاج
 ويؤثرون الاشياء تعالى
 عذا كرتا على ملك الدنيا
 وما فيها فمتسلا عن لذة
 معلوم ما أو منه كبح
 ما هذا (ثم قولهم) ان الالم
 الذي يحصل للنفس بعد
 المفارقة بواسطة الهيات
 الرديئة التي اكتسبتها
 بملابسة البدن تزل عاقبة
 الامر بزوال تلك الهيات
 لا يستقيم على اصولهم فان
 المقابل لتلك الهيات
 للنفس والفاعل لها هو
 المبادئ المفارقة وعندهم
 أن العلة القابلة والفاعلة
 للشيء اذا كانتا وجودتين
 وجب وجود ذلك الشيء
 كما ذكره في بقاء الكلمات
 العلمية فكيف يجوز زوال
 تلك الهيات حتى يزول
 بزوال التألم الخاص
 بسببها وكونها حاصلة بملابسة
 الأمور البدنية من الأعمال
 والامتزاج لا يوجب زوالها
 لان ما ذكر من ملابسة
 الأمور البدنية مع
 حصول تلك الهيات
 وانعدام المعد وطول
 العهد به لا يوجب انعدامها
 وقد يجاب عنه بان النفس

شبهها بعلم الانسان أعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل
 ما ان المصبرات هي علة ادراك المصرو والمعلومات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فله
 الموجودات ونخلقها لها وعلة ادراكها لعلها خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه
 على قياس علمه لان علمه معلول للوجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة
 العلم الجديد ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان الها كاشفا فاسد وبالجمله فقد تقدم
 أن الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان أعني ان علمه هو الفاعل للوجودات لا الموجودات
 انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله
 تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى
 قوله تحركهم محض لامستقله (قلت) اما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته
 واما ان يتحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى قسرا فمرفوف بنفسه واما ان كل ما يتحرك
 من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فشي ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون
 البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه وهو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات
 آخر معروفة بنفسها او مقدمات هي نتيجة برهان آخر وهو امر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس
 معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي
 رضعتم هي لنا على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا أعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي
 معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته
 واما من مبداءه وانما ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس مقارن له من خارج كما قلت
 ما ليس بجسم فانه معروف بنفسه وقد رتب في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن
 الحركة الى فوق أولى بانها من الارض والامر في ذلك معسرف بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره
 وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ لان الذي بالطبع ليس له ان يفعل
 الضدين وأما في الاشياء التي نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع ايضا في هذا
 القول من أن المبدأ الذي يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير
 ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويمكن فيه خلق وأما ما وضع ايضا فيه من أن المتحرك دورا
 ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثاني لا لكيه ولا لاجرائه فمريب من البين
 بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفان تقديره وبديهة للجسم الذي وجوده بهله
 القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة
 الحكيمة لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه القوة هي مادراك أو غير ادراك وان كانت مادراك فداي نحو
 من الادراك فيبين من غير هذا وتخصيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المتحرك
 للسماء جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه أو فريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم
 ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوي دورا والا هو ومتحرك من تلقائه كما قلت انسان أو ملك يدبرها
 من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لم كان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله
 ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا عن العالم ولا داخله على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

ايضا
 يفارقة البدن لم يخرج عن ان يكون منعولة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات
 مستندة الى الحركات الفلكية وأقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قربا بعد قرن على الدوام والاستقرار ولا يبعد أن
 يكون التلاحق المذكور موجبا لحوال تجدد لكل نفس من النفوس المفارقة اول بعضها توقحب تلك الاحوال استندة الى زوال
 تلك الهيات عنها فتزول عند تمام استعدادها والها وليس كل ما يجذب عن علة في قابل واجب الدوام واستمرار بدوام الفاعل

المطابقة ولا يلزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت

وذا القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لهده بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
فيمعدهم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد وردهذا الجواب بأنه لما حازز والهدات النفسانية في الجملة
يزوال استعداد النفس جازان تزول اذراكاتها ايضا فلا يحصل الجبزم باستمرار اللذة ابداف النفوس التي حصلت الاعتقادات
المطابقة ولا يلزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت

بين الجاحدين والمعرضين
والمهم ما بين بان الم الجاحدين
مؤيدونهم ما غير صحيح
لان سبب الالم في الاقسام
الثلاثة هو الشوق الى
الكمال الفاضل ولا فرق
بين الثلاثة في هذا السبب
فما الذي اوجب انقطاع
هذا البعض دون البعض
والحكم بانقطاع شوق
المعلمين والمعرضين دون
الجاحدين تحكم باطل
(فان قلت) الفرق بين
فان الجاحدين فيهم
اعتقادات باطلة مضادة
لحكمهم دونهم ما (قلت)
الاعتقادات المضادة
للكمال ليست مستندة الى
البراهين فلم لا يجوز زوالها
ولم يحكم بوجوب بقائها
حتى يدوم التعذب بسببها
وايضا فان المشتاق الى
الشيء غير الواصل اليه
لما يكون معذبا اذا كان
جازما بكونه غير
واصل والنفوس ذوات
العقائد الباطلة قبل
المسارقة تعتقد كون تلك
الاعتقادات علوما فان
بق هذا الاعتقاد به بعد
المسارقة لم تتألم بفقدان
الكمال اذ لا شيء ورها

ايضا ذلك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
الامر الى غيرته اية ومحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل
العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي
يحمله ولما كان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عددا لا حاسما المتنفسه المتحركة بعدد
حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربعة
فتكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فطبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبات منها فالاشبهة الههنا لا معنى له وقد
تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطة تفيض الحياة
على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
غير ان يخلق فيها قوتها لتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد اجماع اهل العقل الانسان وهو شيعي بمن يقول
ان الله تعالى هو الما ليس لجميع ماهها والمحرك له وما تدركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون
الانسان انسانا لا بصفة خلقه الله هو كذلك سائر الموجودات وباطال هذا هو ابطال المعقولات لان
العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شيعي بعد قول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
موجود في كل شيء وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد
الثالث فهو ويجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوتها الطبيعية وصفة ذاتية لا عن
نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينوون برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
لما كان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهر وبعبارة اخرى لان كل جزء من السماء يتحرك الى
المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركته اذ رآها والحركة الطبيعية المسكالك الذي تهرب منه بالحركة هو
غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي تحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
وضع باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة لتحريك كثيرين وذلك بحسب اصولهم
لانهم يقولون ان الحركة الدورانية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدوران ليس بطالب بها
المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى بطالب به المتحرك بالحركة نفسها او يكون ذلك المعنى طبيعة
لا نفسا والافصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو ان زعم ان تبدل الكواكب مكانها هو عن حركة
طبيعية شبيهة بتبدل الحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورانية ليس بطالب
له المتحرك مكانا وانما يطالب نفس الحركة الدورانية وان ما هذا شأنه فالحرك له نفس ضرورة لا طبيعته
لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ايسر بوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من
الحركة غير متقرر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة عساهي حركة هو متشوق لضرورة والذي يتشوق
الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية يتحده
يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا
ان السماء ذات عقل وايضا انما يثبت عندهم ان المتحرك لها عقل يرى من المسألة ان لا يتحرك

بقده لان الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقادات الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة
ايضا والافصال الفرق فلا يحصل لها الالم اصلا فضلا عن الالم المبرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم
منه نفي التالم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها الاعتقادات ان ما ذكرته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق
للاواقع ورجحت الوصول الى ما ذكرته فانما الاشياء تتغير ما رجحت به الموت فتجب وتصبير معذبة بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه

نظرا لان الالفة عندهم كالحار ادراك ونيل لوصول ما هو كمال ونحوه عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان الاعتبار في الالفة كجاليته وخبريته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كالا وخبر في نفسه الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كجاليته وخبريته بالذات فلو لم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حتى مطابق للواقع لزم ان يلائم ما أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من ان يكون له لذته بخلوطة بالم فعدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون

بعبيل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا ألم قوته ثم ان نفوس السبله والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كجابرهم بعضهم ثم استدلالهم على قطي أمثال تلك النفوس باحسام آخر بانها لم تتعلق بتكون معطلة ولا معطل في الوجود بمنزلة عقده متبه فانها تشبه عرذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فهو في حيز المنع ايضا (واضا) جعل جرم الفلك آلة لتحركات نفوس اليه والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرط في وجود ما هو امن الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا بانها اذا تعاونت معهما (المسئلة الثامنة عشر) في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قالت) كل ما حكاها عن الفلاسفة فهو مذهبهم اولاً لزم عن مذهبهم او يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم الاما حكاها من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهي فان ما لانها به غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله احد الابن سينا ومعاينة أبي حامد لهذا القول كافية في ما سألني بعد والذي تقصده عند اقوم اغاها في الحركة نفسها اغاها في حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى هي الحركة واغاها الحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بما رضى أعني من قبل ضرورة المحمول وذلك ان التعبد والكلال اغاها دخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يتكلمه تعبد ولا نصب فواجب ان تكون حياته كلها وكجاليته في الحركة ونشبهه بخالفه هو افادته الحياة لما ههنا بالحركة وايست هذه الحركة عند اقوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعني بالقصد الاول ان يكون الحرمان السماوي اغاها خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي قله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الحرمان السماوي اغاها خلق من أجل ما ههنا وبحال عندهم ان يخلفي الافضل من أجل الاقص لكن عن الافضل ولا بد لزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرئاسة واغاها الرئاسة ظل كماله وكذلك الغناية بما ههنا ناشبة بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا يتجأ لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لهذه به صدر عن أحد رجلاين اما رجل جاهل واما رجل شريروا أبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير الشرير قول شريرى على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التعلمات فانه ان سلمنا لابن سينا ان الفلك يقصد بحركته تبدل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد هو كان هذا الفعل منه مدائما فاي عبادة اعظم من هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف ان يحرس مدينة من المدن من عدوها بال دوران حولها الى الابد وانها اما كذا اخرى ان هذا الفعل من اعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بالانيات غير متناهية اقل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك ان تحرق الارض وان تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لما لم يحكمها استغناء الاحاد بالعدد او جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام محتمل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنته بأجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما وضع من

بعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون شيء منها آلة لثاني من تلك النفوس والقسم الاول يظهر الاسماء القديمة في الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتحركاتها وبالجملة فأكثر ما ذكرنا في هذه المسئلة ظنون وتخصيمات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول اسنانا ذكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا الاماد الروحاني والملاذات والآلام العقليةين وكونهما اعظم من الحسنيين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أن يصدق كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لأرتكاب تأويلها موصرفه ما عن ظاهرهما (قال الامام الرازي) اننا لا ننكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها وان كان ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧ لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء

وروايتها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بشيئها وهذه الذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل إلى التصديق الجازم بها الا بالوصول إليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانجذابه إلى المعارف الالهية أتم كان حفظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها في المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى إيماننا بها وسكن نفسنا اليها واظهارها من الحكمة انهم ما ذكروا الوجوه التي حكمتنا عنهم الا ان تكون جارية مجرى المنهيات والمثوبات وأنا أزبد عليها فأقول السكالك لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة تقبسه أو خسية فان السكالك فيها راجح في الحب على الناقص وكما ان مراتب السكالك كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان السكالك الاقصى ليس الا لله تعالى فالحب الشديد ليس الا لله ثم ان شدة الحب تفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والاتساق بآثاره المحبوب ويدل

كتبهم انه يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لم يمكن استيفائها بالعدد واستيفائها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا في الحركات التي دون السماء السكائنة وذلك ان هذا العالم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد وكانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول إلى قوله واختارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقطة من مسألة إلى مسألة هي من قبل السفسطائية كيف يلزم عن مجزهم ان يحجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يحجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء وأن لا يكون حركتها هذه كلام كله في غاية الكاكة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد أحجزوا والفلاسفة في السبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الانفس طائفة ما وصورها وأما الأمور المركبة فتلقى لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتربان آخراتها بعضها إلى بعض بمثل ذلك ان الأرض ليس لها سبب في ان كانت تهوى إلى أسفل الاصفحة الارضية وليس للنارس سبب في ان تعلو إلى فوق الا انفس طبيعتها وصورتها وهذه الطبيعة قد قبل انهم استفادة للأرض وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك بمقتضى طبيعتها واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات باختلاف الجهات فليس هناك سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في الجهات المتحركات واختلاف الجهات باختلاف طبيعتها أعني ان بعضها أشرف من بعض بمثل ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم في الحركة إحدى رجليه من جهة من يده ثم يتبع بها الأخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل وبآخر الأخرى دون ان يكون الأمر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة الحيوان من أن يكون له رجل يقدمه او رجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي تقدم أبدأ القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أبدأ في الأثر اليمين لقوة تختص بها وانها لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها وامادتها وكذلك الأمر في الأجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قبيلا لانها يمينها ويسارها وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها انها حيوان الا انهم يخصها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذه الحركة الواحدة تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار لا يحسن في السكالك لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً القيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يميناً اقتضت بحورها أن تكون يميناً واليسار بكونه يساراً وطبيعة اليسار اقتضت بحورها أن تكون يساراً واليسار بكونه يساراً واليسار بكونه يساراً اذ سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتحركة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

عليه الاستقراء قد شدة حب الله لا بد وان تورثها تبين الحالتين وأصحاب الفوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكأن الكامل بالنسبة إلى الاكمل لا بعد كاملاً كذلك حب السكالك بالنسبة إلى حب الاكمل لا يسمى حياً كاملاً ولذلك لا يلقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تها من القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا يذكر الله تطه من القلوب والذي يظنه الاشجار من أن العلم بالأمور العقلية كلها اسباب اللذة فهو خطا بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية

الأبواب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتتبرر به هوانهم كالأبدان البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبق إلا المواد المنصرفة المختلطة بأجزاء العناصر ثم إنها لا تعود أصلاً وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أقسام الخلق لبيان المعاد والحق وأحوال سعادة النفوس

والشعائر بها بعد مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معوثون إلى كافة الخلق وأكثرتهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية والذات العقلية وذلك كآليات المشعة بالجهة والجسمية فلما انما يصح التأويل والعرف عن الظاهر إذا امتنع الجدل على الظاهر كما في الآيات المشعة بالجهة والجسمية فإن الأدلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجدهم صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلاً عن الدليل القاطع بل أكثر آيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتأويل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها أن المعاد الجسماني لا بد أن يكون له أبعاد لأن الأبدان وأجزاءها بالكمية ثم يبرحها بعينها أو يفرق

الاشرف اختصت بالجسم الاثني كالحال في اختصاصها بالذات فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فليضروا وتضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الأقاويل في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم علم أجواب حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان إلى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك سبباً غائباً على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه به هذا التفصيل لكن يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا واما مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا يختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الاسباب الجزئية ما أن لا يوقف عليها أصلاً وأما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو موضوع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو وأحرى أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا يبعد أن يظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز وفي ذلك رموزاً يعلم تأويلها الحكماء الراصون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما الأول وهو قوله ان لغائل أن يقول ان تشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكناً لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المقام من أفاضلهم على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن وإذا تشبه الموجود بالله تعالى غاياته تشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثات في هذا العالم إلى قوله لانه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تتجلى خيالات لانهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة بعبادى اكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لأن الخيال انما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فخيالات في حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس يتعكس وعلى هذا لا يصح تأويل الألواح المحفوظة على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ملكاً وملكاً على جهة الطاعة لها فلا حركة مقر بين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الأفلak ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه إلى قوله لم يفهم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما تعلم أحد قال به الابن سينا وأما الدليل

الاشرف اختصت بالجسم الاثني كالحال في اختصاصها بالذات فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية فليضروا وتضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الأقاويل في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم علم أجواب حكى في ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان إلى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس بشك أحد من الفلاسفة أن هناك سبباً غائباً على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وإن كان لم يوقف عليه به هذا التفصيل لكن يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا واما مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا يختل الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الاسباب الجزئية ما أن لا يوقف عليها أصلاً وأما أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات الفلكية الجزئية فاما الأمور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو موضوع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك فهو وأحرى أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره ألف سنة فلا يبعد أن يظهر في آيات السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد لأوائل رمز وفي ذلك رموزاً يعلم تأويلها الحكماء الراصون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما الأول وهو قوله ان لغائل أن يقول ان تشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكناً لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيار المقام من أفاضلهم على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن وإذا تشبه الموجود بالله تعالى غاياته تشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثات في هذا العالم إلى قوله لانه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تتجلى خيالات لانهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة بعبادى اكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لأن الخيال انما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فخيالات في حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس يتعكس وعلى هذا لا يصح تأويل الألواح المحفوظة على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تتحرك ملكاً وملكاً على جهة الطاعة لها فلا حركة مقر بين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الأفلak ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى إليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه إلى قوله لم يفهم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما تعلم أحد قال به الابن سينا وأما الدليل

أجزاءها ثم يجمعها ويعيد إليها الحياة وكلها بغيره من إعادة المعادوم بعينه (أما الأول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية ومجتاز عنهم في تعينه وتخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتتخصص كل واحد من الأشخاص بحسب أن يكون زائداً على ما له من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به فله تفرق الأجزاء لا بد وأن تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلا بد وأن يعيد تخصصه الذي أنعمه واللم يكن

لعمد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم إعادة المدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلأن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود إذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الإشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا كان الحكم بصحة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلأنه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه أي بجميع مخصصاته لجاز إعادة وقتها الأول لأنه من جملة ما ضرورية الوجود بغيره كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بغيره كونه في وقت آخر واللازم باطل لانقضائه إلى كون الشيء مبدأ من حيث أنه معاد إذ لا معنى للمبدأ إلا الموجود في وقته الأول فكذلك المزمع (وأما رابعاً) فلأنه لو جاز إعادة المدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداءً بدلاً عنه ما مثله في المسألة وجميع العوارض المخصصة لأن حكم الأمثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدأ والمعاد لأن التقدير اشتراكهما في المسألة وجميع العوارض (لا يقال) لأن السلم أن الشافي يقتضي إعادة المدوم بعينه ولم لا يجوز أن يكون الشخص زبد عيادة عن شخصات أجزائه الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره وتسكون تعينات تلك الأجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والندقة والشكل المعارض للمجموع فإذا جمع الله تعالى تلك الأجزاء جعلها حية فقد أعاد زبد ما من غير أن يكون هناك إعادة المدوم بعينه (لأننا نقول) لو كان الأمر على ما ذكر

الذي سلكه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقدمة جديدة وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئي فإنه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول الجزئي ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والأفعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوانات الذي يعمل أفعالاً محدودة كالحمل والعنكبوت والعنادل هذه المقدمات أنه ليس يصدر عن جزئي عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عاماً فتصدر عنه أمور جزئية لأنها لها مثال ذلك أن الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بجزئته دون خزانة وكذلك الأمر فيها يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية أعني أنها واسطة بين حد الشيء وخصاله الخاص به فالأجرام السماوية إن كانت تفصل فمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالها صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم أن الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هي كالتوسط بين المفعولات والصورة الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفرح بها البنت بما يصيد من الجوارح والتي لها مصنع الخل بيوتها وأما الصانع الذي يحتاج إلى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو المباحث للارادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا لا بد في الأجرام السماوية وأما أن توجد ارادة عامة للشيء الكلي عامه كلي فهو مستحيل لأن الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتفسده أو لا الارادة إلى كلية وجزئية غير صواب اللهم الآن يقال أن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء غير أن تترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا وقوله أن الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ إذا فهم من الارادة الكلية ما لا يختص بشخصاً دون شخص بل خيال عام كحال الملك في اتخاذ الأجناد والمقاتلة وأما أن فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به ارادة أصلاً ولا توجد ارادته هذه الصفة إلا من الجهة التي قلنا فالأجرام السماوية أن تبين من أمرها أنها تعقل ما هيها من جهة ما تخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحسود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر أن يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة إذا قيل أن ما يصدر عنها هي انما يصدر عن القسم الثاني لئلا يكون مذهب القوم أنها تعقل أنفسها وتعقل ما هيها وهل تعقل ما هيها على أنه غير ذواتها فيه نظر فخص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة أن كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمها وعلمها باشتراك الاسم وأما ما روي في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحى فهو شيء تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي وأما وجود علم الأشخاص غيره تنهاية بالفاعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع وأعني بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيالاً ولم يكن معنى لادخال مسألة الرؤيا والوحى في هذا الموضع الآن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة وهو قمل سفسطائي لا جدلي وهذا الذي قلناه من أمر تخيل الأجرام

لأن من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصر به النارية والهوائية والمائية والارضية انها مع ذلك الشخص إذا لم يتبقى في شخصيته الا تلك الأجزاء وشخصاتها التي لم يعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب أن الانسليم امتناع إعادة المدوم بعينه وما ذكر من الوجود على بطلانه فذموع أما الأول فبالانسليم أن المدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) إذ لا بد من الحكم عليه من الإشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية (قلنا) إن أردنا انتفاء الهوية بمطلقاً في الخارج والذهن فمذموع وإن أردنا في

أشار جفلسم ولكن لا يلزم من انتفاء الموقوت في الخارج امتناع الإشارة إليه فان الجزم والثبوت عند العقل كافي في الإشارة العقلية
وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج إلى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بجملة العود
لاستغناء الإشارة اليه لا فتفاء هو به لا يستلزم امتناع العود بل هو وقوعه بتأثير الماعل من غير أن يتصوره متصوراً ويحكم عليه بشئ
من الأحكام (وأما الثاني) فلانا لا نسلم ١٢٠ تخلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فإنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه

كان موجوداً زماناً ثم زال
هذه تلك الوجود في زمان
آخر ثم اذصف به في زمان
ثالث وما له راجع إلى
تخلل العدم بين زمانين
وجوده وإذا اعتبر نسبة
هذا التخلل إلى العدم
مجازاً كفاه اعتبار التغير
في الوجود بحسب زمانيه
(وأما الثالث) فلانا لا نسلم
كون الوقت من الشخصات
فان كل أحد يقطع بان
ثباته وكنسه اليوم هي
بعضها التي كانت بالأمس
حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب إلى السفسطة
(وأما الرابع) فلانا لا نسلم
الشرطية قبل وجود المثل
بالمعنى المذكور محال اذ
يلزم منه أن يتشخص
شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد
مشتركا بينهما فلا يكون
تشخصاً لأن مقتضى
التشخص التوحد المانع
من الشراكة مطلقاً (فان
قلت) الحكم بامتناع إعادة
العدم ضروري وما ذكر
من الوجود في صورة
الدلة تنبيهات لا يضر
منها (قلت) متنوع
كيف وقد قال بجوازه

السماء بتخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والسكنية هو قول مقنع والذي يلزم عن أصول القوم
ان الاجرام السماوية لا تخيل أصلان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة
أو خاصة وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالاعقل ولذلك كان تصورنا كأننا فاسداً وتصورنا الاجرام السماوية
إذا كان غير كائن ولا فاسد فحجب أن لا يقرن تخيال وان لا يستند إليه بوجه من الوجود ولذلك ليس ذلك
الادراك لا كلياً ولا جزئياً بل يتحد هناك العلمان ضرورة أعني الكلّي والجزئي وانما يتبين ههنا في
المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والروايات وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في
موضعه (قال أبو حامد) راجعاً إلى قوله فكم أوضعهما (قلت) أما قول أبي حامد والجواب
أن يقال به تنكيره في قوله فلا يحتاج إلى شئ مما ذكره هو جواب من جنس المسموع لأن
جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته
استوى الإدراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه
الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى أيضاً
لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لا ينافي معانده صحيحة فإنه ليس للسماء حركات جزئية في
مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتفلسف الذي يتحرك حركات جزئية في أماكن
جزئية لا محالة تخيل لتلك التي تتحرك عليها وتلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له
بالعمر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير بحركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة
الواحدة حركات كثيرة فمقتضى جزئية فيبدأ منها من الموجودات فانه ليس المقصود ههنا من تلك
الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد من تخيلها فالتفكير انما
هو في الجزئيات الحادثة عنها هل هي مقصودة لا نفسها أو لحفظ النوع وليس يمكن ان يتبين
هذا في هذا الموضوع لكن يظهر ان هذا لا بد من الجزئيات بالجهة هو وجود المناطات الصادرة وما
يشبه ذلك من تقدم المعرفة بما يحوت في المستحيل وهي في الحقيقة هيأة في النوع (قال أبو حامد)
المقدمة الثالثة إلى قوله عندهم بالالهي (قلت) أما استدعاه ان يكون ههنا عقل يرى من المادة عقل
الاشياء بل هو بالذاتية على جهة المحصر لها فليس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضاً
وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان
عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء مخيل وأما
وجودها لانهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستحيل للانسان من
قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم بيناه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي
في العقل لا المعنى الجزئي الذي يتشخص فيها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع
الموجودات وما بالذاتية يخرج إلى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة
العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات
المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها وبالجملة فيزعمون
أنه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم
إلى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً وهذا اوضح منه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضوع

جم غفيرة من العقل عده في الضرورة بما خالف فيه الجهم الغفير من العقلاء غير معروعة ثم ان سلمنا
امتناع إعادة المدوم، وبينه ما يمكن من المعتمل أن يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول الامر إلى آخر الامر وتلك الاجزاء
قليلة جداً وهي المسماة بالروح فعند هضمه والموت يأمر الله تعالى الملائكة بكيفية قبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من
غير أن تقع فيها تفرق وتبدل وتغير صفاتها فلا يلزم إعادة المدوم أصلاً ومنه ان لو كل انسان انه امار صار غذاء وجزأ من بدنه كما

يقع في أيام التمهيد بل نقول لاحد فيه الى هذا الغرض فانك اذا تأملت ظاهرا لثبوتية المعمورة علمت أن ثوابها حدث الموتى قد حصل
منها النبات والكلية الدواب وكلها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلنا من الاجزاء المأكولة اما
أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كقول وأياما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداة تمامه وأيضا لا يسيل الى جملها اجزا من كل منهما
والعلم به ضروري ولا أولو ينسجم اجزا من بدن أحدهما دون الآخر بقى أن لا يجعل جزءا ١٢١ شئ من ذلك البدنين وذلك

بطل الاعادة بمعنى جمع
الاجزاء (والحبوب) أن
المعاد هو الاجزاء الاصلية
الباقية من أول المعمورة
الى آخره والاجزاء المأكولة
فضيلة في الآكل فتقبل
جزا من الماء كقول من غير
لزوم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الاجزاء الاصلية
من الماء كقول استحالة دما
ثم من الماء كقول من غير
منه مولود فتكون الاجزاء
الاصلية من الماء كقول اجزاء
اصلية لذلك المولود فيه ود
المحذور قلنا لا فساد في
الجواز بسبب في الوقوع
قلنا الله تعالى يحفظ
الاجزاء الاصلية للشخص
من أن تصير اجزاء اصلية
لشخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والاجزاء المنصرفة
التي تجعل مادة لبدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الاجزاء
الاصلية لبدن اجزاء اصلية
لبدن آخر لا تمنع كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فاما قد اطلنا
فما سبق أدلة قدم العلم
وأيضا الاجزاء الاصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة بفعل فيها
نصديقا ولا اقتناعا في بادئ الرأي فضرر بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك
من أضعف أنواع الكلام وأخس لأنه ليس يقع بذلك تصديق رها في ولا اقتناعي وكذلك العلم بالفرق
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شئ منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غريب وما اقناعيا وفي بادئ الرأي أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والاشهوائية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشاء النفس أن تدركه
فان هذه الأقوال وأمثالها تظهر من أسرارها كثرة وانما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها المكائيات
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما رأينا ان نذكر في تعريف الأقاليد التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله وانما يخالفونهم من جملة هذه
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عده من أجناس العلم الطبيعي المتأنيبة فمخرج على مذهب
أرسطاطلس ليس وأما العلوم التي عدها على أنها اقروعه فليس كما عدها أما الطب فليس هو من العلم
الطبيعي هو صناعته يؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا
في شئ مشترك للعلمين فنجد اثنين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه
يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم أحكام النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
الزجر والسكاهة ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة لان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
لا المستقبل وعلم التمييز هو ايضا من نصوص علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم
لانظر يا واعلميا وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطب فليس هي باطله فانه ليس
يمكن ان وضعنا للذهب الفلسفية تأثيرا في الامور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها الا في المصنوع
لان يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شئ آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخلة في باب التجريب
ولامدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تلتها
في الحقيقة وأما هل يفعل شيئا يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التي
ذكر فحين نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله فانخفض في المقصود
(قلت) أما الكلام في المعجزات فليس فيه لا قدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يعترض للفحص عنها ويجعل مسائل فانها مبادئ الشرائع والقواعد عنها والمشكك
فيما يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

١٦ - نهايت - ابن رشد
تفحصها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا تعلق بها الاكل
ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها الوضعت الاعادة في التفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير آب
وأم والتالي باطل فالقدم مثله أما الشريعة فظاهرة وأما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان تراه أن يكون تكوينة
لامن الاب والام وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر لم تستحل في الاطوار بان تصير بنا نائم يا كلة الحيوان

ثم يماثل الإنسان أو نباتا لخاصة الحلات يكون غذاءه لا لاساك شيئا كله ويستمر فيه فيصير دماغه من شياخه يقع في رشح آدمية ثم يصير قوامه من شئ ثم علاقة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسلم بطلان التالى (قوله) اولالوجاز ذلك في الجلة تجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان ايدى الجواز في قوله تجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتى قسما ولا سفسطة وان ار يد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسى الموجودة الآن اغاثت كقوت من الاب ١٥٢ والام فاذا خرق الله تعالى العادة بايجاد من غير اب وام استلب هذا العلم عن العقل ولا يخالفه

هو امر الحى مخبر عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التى يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفسيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفسيلة قبل حصول الفسيلة واذا كانت الصنائع العملية لائتم الابا وضاع ومصادرات يتسلها العلم اولافا حوى ان يكون ذلك في الامور العلمية واما ما حكا في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا علم احد اقال به الابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم عاليس بجسم ولا قوة في جسم تغير استحالته فان ما اعطى من ذلك السبب الممكن ان ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم واكثر الممككات في انفسها معتمة عليه فيكون تصديق التبي ان باقى الخارجى وهو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان تضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المجزئات التى صح وجودها وحدتها من هذا الجنس واينما في ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارجا من طريق السماع كان انقلاب المصاحبة وانما ثبت كونه معجزا بطريق الجنس والاعتبار لكل انسان وجدو يوجد الى يوم القيامة وبهذا قامت هذه المجزئة سائر المجزئات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما وضع وهو الفـ عل المصادر عن المسئلة التى فيها سعى النبي نبيا الذى هو الاعمال بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما حكا في الر ويا عن الفلاسفة فلا أعلم احد اقال به من القدماء الابن سينا والذى يقول القدماء في امر الوحي والرويا اننا هو عن الله تعالى بنوسط موجود روحانى ليس بجسم وهو واهب العقل الانسانى عندهم وهو الذى يسميه الخذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة علم كافله مالى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال ابو حامد الاقتران بين مانعة قدده الى قوله والى الكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى النقص الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التى تشهد في المحسوسات فقول سفسطائى والمتمسك به ذلك اما ما حكا في جفاته واما منقاد لشبه سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او بما تتم افعالها بسبب من خارج اما معارف واما غير معارف فامر ليس معروفا بنفسه وهو عما يحتاج الى بحث وخص كثير وان افلوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التى يحس ان بعضها يفعل به من الموضع ما هو من المفعولات التى لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التى لا تحس اسبابها العناصر بجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها اسباب فان كانت الاشياء التى لا تحس لها اسباب بجهولة باطن مع ومطلوبة فيما ليس بجهول فاسبابه محسوسة ضرورية وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والجهول قسأنى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فاذا يقولون في الاسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود لا يفهم بها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الافعال الخاصة بوجود هو وجوده التى من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وادوارها فلو لم يكن لوجوده وجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا

وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر مالم تسهل بان نصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان شيئا كله ويستمر فيه ويصير دماغه من شياخه يقع في رشح آدمية ثم يصير قوامه من شئ ثم علاقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعالوم لنا هو ان العناصر اذا استحال في الاطوار المذكورة تصير انسانا واما انه لا يكون الا بهـ هذا الطريق فلا علم لنا به فاعل هناك طريقا آخر او طريقا متعددا لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يبع الارض مطر في وقت اليتم قطراته تشبه به انطفئ ويختلط بالتراب فلا بعد في ان يكون في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في خزنة المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا انكار سائر الامور الثابتة الوجود الحقيقية الاسباب كالكسح والذير فحبات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسم ما نى فاما ان يكون

عودا لارواح الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ والله باطل اوفى عالم الافلاك وهو يوجب الخلق ولا فلانك وهو محال لانه لو صح انخرقها التحركت الاجزاء المتحركة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهي بمنزلة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة او الى الجهة فتكون

الجهة متحدة لها أوجه قد ثبت أن الجهة إنما تتحد بها أوجه عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم أدل وجود عالم آخر حصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد إلا بالحيط والمركز والحيط يجب أن يكون بسيطا والبسط لا بد أن يكون شكله الكروي فيجب أن يكون ذلك العالم كرويا أيضا فيعرض بينهما خلا سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين إذا لم يكن أن لا تتلاقيا أن الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل ١٢٣ واحد منهما أرض وماء وهو ماء نار

فيلزم أن يكون للأجسام المتصفة الخقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسرا دائم وكل منهما مستحيل (والجواب) لأن سلم أن القول بإعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وإنما يكون تناسخا لوقولنا إعادة في أبدان أخرى ولا نسلم امتناع انخراق الأفلاك فان الدليل الذي عسكوا به على تعدد برتقائه إنما يدل على امتناع الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الأعظم لا في سائرهما ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فإنا لا نسلم أن اختلاف الجهات إنما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وما ذكر من الدلائل على امتناعه فتبين أن ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكان الخلاء إنما يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولاشيأ واحد إلا ذلك الواحد يسئل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لم يعدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود هو وجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أوفيه الأثران جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والأفعال الواحد بين كل شئ من الموجودات إنما يقع بإضافة ثامن الإضافات التي لا تنتهي فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بدلانه لا يعدم أن يكون هذا كوجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة لتأخر مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس بوجوب سلب النار صفة الاحتراق مادام باقية لها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونه ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشئ المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومجلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والتمسكهمون يعرفون بأن ههنا شئ وطا هي ضرورية في حق المشرط مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم وكذلك يعرفون بأن الأشياء حقائق وحدود وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون أن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود موصوفا غايغا ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شئ أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يتعرف من سائر القوى المدركة فنرفع الأسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق فضع وضعه ان ههنا أسبابا ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للألم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلا علميا حقيقيا بل إن كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا وترفع أصناف المجمولات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع الله ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بغير ضرورية فحكم النفس عليها حكما ظاهريا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا يستكر الفلاسفة ذلك فان سمرام مثل هذا إعادة جاز والأفأدري ما يريدون بإعادة هل يريدون إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات أو إعادةنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة بكنسها الفاعل توحيب تكرار الفعل منه على الأكثر والله عز وجل يقول وإن تجد لسنة الله تبديلا وإن تجد لسنة الله تحولا ولا وإن أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا الذي نفس وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشئ أما ضروري أو أم لا أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شئ أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته به صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه المادة فهو لفظ مجوف إذا حقق لم يكن تحتها معنى إلا أنه فعل وضحي مثل ما تقول جرت عادة فلان أن يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركزا في شئ فلك آخر ويكون في شئ ذلك الفلك ألف ألف كره كل منها مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب والعناصر فان العقل البشري غير واقفة الأعلى القليل من أسواق الخلقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو لم يكونه يكال عقلا فقلنا لا مينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويريد ببدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالحكمة يهتدى على قدره وقد عرفت في أسبق من ذلك وعلى هذا من الوجهين لا يلزم من وجودها في شكل كل واحد منهما كبرية وجوده لئلا يسلّم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتفككة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبيع وأغما يلزم لو كان كل واحد من عنصريه أحد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك مجموع فانه يجوز أن يكون نارا أحد العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة واليسوسة والبعد عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

وكذا يرون انه يقع في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بهضا ومن بعض وانما ليست مكتنفة بانفسها في هذا الفاعل بل بفعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها وأما ما حور هذا الفاعل أو الفاعلات فيه باختلاف الحكيم من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول يرى عن المادة وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجوده فاعله هو هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له وهو غير هذه الموجودات فيهم جعله الفاعل فقط وبعضهم جعل مع الفاعل موجودا آخر برسم من المهيولى وهو الذى يسمى به واجب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما نتفحص عنه الفلاسفة هو هذا الماهى فان كنت ممن تشبعت الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وأغما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يتقدرون ان يسموها هذه الى النار والبارد والرطب واليابس التى هي أسباب ما تحدث ههنا من الطوائع عندهم وتفسد والدهر بهم الذين يسمون كل ما ظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى النار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندما تخرج هذه الاسطوانات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذلك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وأغما الفاعل لها من خارج فهو لا يقدّر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها في بعض هو امر كاذب بالكل ولا يمكن ان يقول انها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج ولا يمكن استأهل أحد اقال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وأغما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على أن الحرارة فعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع امكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطوقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ المعارقة تفعل بالطبيع لا بالاختيار فلم يقل به أحد بعدته بل كل ذى علم فاعل عندهم باختياره امكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الفضيلين الا فضلها واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذ كان ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على مجتزأة ابراهيم عليه السلام فشى لم يقله الا لزيادة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التسكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بتقلى ولا باطال كانت الصناعة العلمية الشرعية أخرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادئ الشرعية وان يقلد فيها ولا بد من هذا الواضع لها فان جدها والمناظرة فيها مبطان لو وجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذى يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي أمور الهيمية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها

المأهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكها في الصورة المقومة امكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافها في الحقيقة حيث نشأ لاختلافها في المهيولى ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن تفتى وتثبت تلك الابدان كالابدان المسمى في النشأة الاولى والقاتلون بالمعاد الجسماني لا تقولون به أو تفتى مؤيدة وذلك محال لان بقاءها مؤيدة أغما يتصور اذا كانت القوى البدنية منبهة أترغ غير متناهية في المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تعيد أترغ غير متناهية لا بحسب المادة ولا بحسب العدة أى القوة الخالصة في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كل ما كان أكبر كان تحريك مبادئ القاسر له أضعف ليكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه أغما يوافق بحسب طبيعته وهى في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتغاله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبداء معين ثم تحريكه بجسم آخر متناهيا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوتت منه حتى حركة الجسمين بان تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر كونها موقوفة أقل في الضرورة تنهت حركة الأكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما
 تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر اذا لم يرض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف
 الفاعل يعني انه كلما كان الجسم أعظم مقداره كانت الطبيعة عليه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة فانما تختلف
 باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها مقبضة بنجرتها وانما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والكبير متساويان لان ذلك للجسمية
 وهي فيهما على السوية فاذا

فرضنا حركة الاصغر
 والكبير بالطبع مع مقدار
 معين لزم التفاوت في الجانب
 الآخر ضرورة ان الجسم
 لا يقوى على ما يقوى عليه
 الكل فتقطع حركة الصغير
 ويلزم منه انتهاء حركة
 الكبير اكونها على نسبة
 جسمهما (والجواب) ان
 يقال لان سلم ان بقاها
 مؤبدة محال (قولهم لانه
 انما يتصور اذا كانت
 القوى البدنية تقيد اثرها
 غير متناه في المدة) معني
 على تأثير القوى البدنية
 في الافعال المترتبة عليها
 وذلك ممنوع فانه لا تأثير
 للقوى الجسمانية عندنا
 أصلا في الافعال المترتبة
 عليها وانما الكل بخلافه
 الله تعالى وليس لهم على
 تأثير تلك القوى في تلك
 الافعال دليل بعنده كما
 عرفت سابقا ثم توسل ان
 لما تأثر في تلك الافعال
 فلان سلم استحالة ان تقيد
 القوى البدنية أثرها
 متناه في المدة والعدة وما
 ذكره من الدليل عليه
 فندفع أما أولا فلا تت
 بالقوة الذاتية لله

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيهما قال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على
 الفضائل الشرعية كان ماضيا بلا مطلق فان تهادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء
 الراسخين في العلم فعرض له تأويل في مبداهما فيجب عليه أن لا يصح بذلك التأويل وان
 يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو
 حامد والجواب له مسل كان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضعه هنا انه قد ثبت ايها
 للعلم هو الذي يدافع به العلم ويقول لادليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة
 خلقها لتكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد
 من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا انما هو الفاعل له لكن لا يات الا بـ
 من قبل مبداه من خارج هو شرط في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو
 هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحوادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
 قيل فهذا يجري على قوله وهذا القدر كاف وما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال والجواب
 ان نقول الى قوله الان شئ محض) قلت أما اذا سلم المتكاملون ان الأمور المتقابلة في الموجودات
 ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخصص أحدها للمقابلين بارادة فاعل ليس لازمة
 ضابط يجري عليه لادعاء ولا في الأكثر فكل ما لزم المتكاملين من الشئاعات يلزمهم وذلك ان العلم
 البقيني هو معرفة الشئ على ما هو عليه فادالم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق المقابل
 فليس هذا العلم ثابت لشيء أصلا ولا طريقة عين اذ فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات
 مثل الملك الجائر له المثل الأعلى الذي لا يعتاض عليه شئ في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه
 ولعادة فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون بجهولته بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان
 وجوده في كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبي حامد من هذه المخالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما
 بان هذه الملكات لاتقع الا في أوقات مخصوصة كأنك قلت وقت المجزأة ليس بانفصال صحيح وذلك ان
 العلم المتخلف فينا انما هو أبدأ شئ تابع لطبيعة الموجودات انما صدق هو ان يمتد في الشئ أنه على
 الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الملكات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي
 يتعلق بها العلم وذلك اما من قبل أنفسه أو من قبل الفاعل أو من قبل الأمرين وهي التي يعرفون عنها
 بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الاول فلم يبق ان تكون لاهي الموجودات
 وهذه هي التي يعرف عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علمه لها
 فهي أيضا لازمة للعلم ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم قدوم زبد مثلا ان وقع للشئ من
 قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم
 الا ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محسوسة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
 الطبيعة لموجود الذي هو بها متعلق بخلافه نحن بالملكات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي
 تقتضي له الوجود وعدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن
 قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد لا تقدم أو توجد لا تقدم مع ما اذا كان ذلك كذلك

فانما تحرك اجرامها بخبر يكافئ غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى ثقلها
 تكون محركا جوهرا مجردا لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها
 واليس لزم الترتيب بالمرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية يترتب عليها ارادات جزئية والادراك تجل في الاله
 الا الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا مع لانها هي حركتها (فان قلت) المبادئ المحركة للانزال هي نفق

أدراك الحركات لا كان بواسطة نفوسها المتعلمة في أجزائها كانت وأسطة في صدور تلك الأفعال غير النفوس المجردة فلم تكن القوة الجسمانية مؤثرة تأديرا غير متناهية فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشرة القريبة للحركات الفلكية عندهم هو أقوى الجسمانية المنظمة في أجرام الأفلاك لأنفسها المجردة الآن مباشرة لها انتهى بواسطة أفعال غير متناهية من المبدأ المتعارف فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها

تصدر عن تلك القوة لو فردت بل على انها تفعل ثم ان ذلك الحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالها بالتحريكات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير متناهية هي صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يحز الحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض أن كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مقروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات ثم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه لتكمل فتقطع الحركة لحاصلته منه فيلزم انقطاع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا لا يقتضي انما يتحرك لو كانت جزء القوة مستعملا لتلك الانفعالات الواردة الى جميع القوة وهو ممنوع لهذا الدليل انما يجري القوة الجسمانية المتساوية

فلا بد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التخصيل والعلم المتعلق بها هو ما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شياً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم انما فيما ليس عندنا دليل بتقديم علم هو الذي يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الأكثر والمنامات والوحى كما قلنا انما هو اعلام هذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصفات التي تدعى تقدم المعرفة عما يوجد في المستقبل انما عندها آثار زمنية من آثار هذه الطبيعة وان الخلقه أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلم بها العلم (قال أبو حامد) المسئلة الثانية وفيه الخلاص الى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الالزام الخاصة بوجوده وجوده هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما علقه الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للوجود ولا يوجد لها تأثير فمما جرت به عادة ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحترق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصورة الخاصة بوجوده وجوده وجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه الالافقة له وذلك ان أفعال الاعمال ليس صدور الأفعال عن حاضر وريلها كان الأمور التي من خارج فلا يمنع ان تقتصر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هذا لك شئ ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا يقدر المتكلمون ان يفقه وذلك كما يقول أبو حامد لا فرق بين نفيها الشئ وإثباته معا وأن نفيها بعضه وإثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجد بارتفاع احدى هاتين الصفتين بمثال ذلك ان الانسان ما كان قوامه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اننا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انما ناك ذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشرط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسهمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيمنة والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالوجود في الشكل وذلك انه لو لم يكن شرط لا يمكن أحد الأمرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا واما ان لا توجد بمثال ذلك ان المبدى عندهم ألة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصفات فان أمكن وجود الفاعل في الجماد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان توجد حرارة عن غير ان تسخن ماشاء ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

أفكر كون جزء القوة مستعملا في المبدأ يرد على الكل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جاوزوا لها الجسمانية محدودة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المفارقة فلم لا يجوز أن تكون (وأما) انية يقضى عليهم العقل المتعارف ابداء يحصل لها انفعالات غير متناهية فتقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (وأن) يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركاتين هو التفاوت بالسرعة والبطء فان تكون حركة الاصلية أسرع في

القسرية وأبدا في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لأننا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحدا القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فإن قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحسب المدة

يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فالأمر أن يكون زمانها واحدا أو لا فعلى الأول يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعمان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لسكان تقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا خضت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عدداً من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وقلات البروج بل إنما يلزم ذلك إذا طبقت أحداً أحداً بالحد الأخرى وذلك بتوقف على اجتماعهما

لما عرض في موجوده وجود عندهم وله كيفية محدودة أيضاً وإن كان طاهر من عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وإن كان طاهر من أيضاً لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشتبك في مادة واحدة من المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى صورتين ومرة تقبل مقابلهما كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وأنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صوراً بعضها مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الأربعة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط مثال ذلك أن الأمثلة تتحرك حتى يكون منها نبات ثم يقتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومعنى ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين إلى قوله فتمارك الله أحسن الخلقين فالمشكوكون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد في الفلاسفة يدعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً كانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخلقين وأقدرهم وكل واحد من القرين يدعي أن ما يقوله معروفاً بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وإنما فاستفت قلبك فأتاك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقايين وشبهتهم أن قضى العقل من مبادي متنازع ذلك إنما هو شيء طبع علمه العقل فلو طبع طبعه ما قضى بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا لوجودات ولا يكون الصدق الموجود في الوجودات فاما المتكلمون فاستحبوا من هذا القول ولوركيه ما كان أحفظ لوضعهم من الأبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لأنهم يطلون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيهم سريعاً بل لا يجدون إلا قلوب موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قلباً أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمنشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعقله وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز إلا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المصالي والقول السكلي الذي يحمل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفرق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تدليلاً ولا يدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزل كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمحائر فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسألة الثامنة عشر) في تعجزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي إلى قوله ولهم فيها إبراهيم كثيرة برعهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى ونصويره إلا أنه أتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان غير القوة المحسوسة يسميها وهمية عوض الفكرية في الإنسان ويقول إن اسم الخيالة قد تطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوا عليها كانت الخيالة في الحيوان بدل المفكرة

الوجود دقة في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التمهيل وكل منهما محال (وأما ما ذكر من الدليل يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالتشابه في الأجسام القسرية ولم قلتم أن البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وإن تكون طوائف بسائط الأبدان معاوقة عن نأثيرات تلك تكون نسبة الحركتين في القسرية الطبيعية على نسبة القوتين لأن قوة السكل وأن كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوقة الجزء معاوقة في الجزء فيخبر نقصان القوة بنفسان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوداً آخر لا حاجة للإطناب يذكرها بعد

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر اربعة الله تعالى لو حسب ان طبيعة هامة تالفة من هذه العناصر والاليم يكن ذلك عادة البدن الذي كان بل احدا ثانيا ليدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لابد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحتمال الحرارة المفرطة والحرارة المتعاضدة من الحركات ١٤٨ النفسانية والبدنية دائما تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) اننا لانسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عنصرنا عبارة عن أجزاء جسمانية يختص الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا نقول بانها خارج والفعل والانفعال أصلان اذ عيتم ذلك طابعا كما بالدلالة القاطعة على محنته وقصة القرع والانيق لان دل على تركبه من الجوار ان يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا يد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتكسر الغاذية من ابراديل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع ورد بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ابراديل ما يتحلل من تلك الرطوبات اولات تقوى عليه وأيا ما كان يلزم اخذ الرطوبة الفريزية بعد مدة معتدتها في الانقراض والانحلال بالكتابة اما اذا لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (وأما اذا قويت عليه) فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتدتها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود ن فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرّر أن المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقتضي على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السحرة انها صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورية من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الغيالات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور والمعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فلتخل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول فوطهم ان العلوم الى قوله وهذا القوم مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملات فان المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحادثة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحاصل في الجسم المشار اليه بوجه واحد هو مجموع البياض حدها واحدا بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل على انما تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء أقوى منها في المرضى وفي الشباب أقوى منها في الهرم والتي تجمع هاتين القوتين انهما شخصيتان أعني التي تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية أعني أنها اما ان تبقى واحدة بالحد والمساهية أو تنصل والتي تنقسم الى حد ما بالكمية وهي واحدة بالحد والمساهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا انما تخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحدما في بعينه بل تنقسم القسمة الى حدان انقسم اليه فسد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل أعني صورة الاتصال فلهذا المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بعينه بنفسها أعني ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فحده جسم من الاجسام وعكسه أيضا ليس وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا انعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا أضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فبين أنه يلزم من ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة وحانية تدرك ذاتها غيرا وأما أبو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاندا بانقسام الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التحصيل فاستعمل في ذلك قولاً سفسطائياً وعلم النفس أغض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

ان

لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (وأما اذا قويت عليه) فلان ما يتحلل من الرطوبة

بعد مدة معتدتها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود ن فعلها حينئذ أقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تقرّر أن المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلا من المؤثر القوي اذا كان أطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل في ابتداء

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان يحل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان
يحل شيء في غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحل في جسم ان يحل منه
في شيء غير منقسم ثم أبطل ان يحل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحل في جسم أصل فلما أبطل أبو
حامد أحد القسمين قال لا بعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين انه ان نسب الى
الجسم فليس ههنا الانسبتيان اما نسبته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مغارق فلذلك ذكرنا
العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم انهم اذا نقلت
من الصناعة التي تخصها صارت أهلى مراتبها من جنس الأكاويل الجسدية ولذلك كان كتابها هذا
الغرض منه اغما هو التوقيف على مقدار الأكاويل المكتوبة فيه المنسوبة للغريزيين وانما هارأي
القوانين أحق بان ينسب صاحبها الى التناقض والتناقض (قال أبو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس به انما مفردا بنفسه وانما هو قديم القول المتقدم وذلك ان
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضماد في هذا القول تكلف ببيان استعمال
التقسيم فيه الى الاشياء الثلاثة المائدة الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المائدة لانه لم يستوف
المبنيين اللذين قال عليهم الانقسام الحيواني وذلك انهم لما نقوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على
النحو الذي تنقسم الاعراض بانقسام محملها وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المائدة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من
الانقسام وقديسك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام
موضوعه في الخدميل هو مغارق لموضوعه أم لا فان ترى أكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل هذا
النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بل ان الجزء والاجزاء
من موضوعها انها ليست تبطل تبطل لان الكل وان بطلان قبل الصورة من قبل الموضوع هو
سببه بطلان فعل المصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول أرسطاطا ليس ان الشيخ لو كان له عين
كعين الشاب لا يبصر كما لا يبصر الشاب بر بدانه قد يظن ان الحرم الذي خلقه الشيخ في قوة الابصار ليس
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل حرم الآلة وبسبب ذلك بطلان الآلة أرا أكثر اجزائها
في النوم والاغما والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست
في هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا ذهبت تنصف في تعيش وأكثر
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام في أمر النفس غامض جدا وانما اختص
الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى مجيد في هذه المسئلة للجهور عند
ما سأله بان هذا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالتموم في هذا المعنى فيه ما استدلال
ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فمما هي النوم يبطل لان التماولا تبطل هي فيجب أن
يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دايمل مشترك للجميع لا ينفق
بالجهور وفي اعزاء الحق ومنه للعلماء على السبيل التي هي يوقف على بقاء النفس وذلك بين من
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث قوله
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه أن لا يكون
محله جسمان من الاجسام وانه ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا انه يهيم وذلك انه لما كان

الوجود (واما اراد القوم
الغريبة) فسواء في الوقت
فيما ضرورية تأخذ الرطوب
الغريزية في الانتقام
وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سبب
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لان الحرارة
الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وهذه هاتين كثرته
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
هذه الأسباب بعضها
بالبعض الى أن ينتهي الامر
الى فناء الرطوبات
الغريزية فتفنى الحرارة
الغريزية لكون
الرطوبات الغريزية مركبة
ومحلها ويحصل الموت
حينئذ بالضرورة ولا يخفى
عليك أن هذا ما ينبغي على
تأثير القوى والطوائع
فيما ترتب عليها من الافعال

بما ينفسه انه بهر به من مخصوص كان بينا أنا اذا نسينا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن العقل عضو شخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبل
ان جزامه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
عضوا خاصا من عضوه من الاعضاء كالحال في قوة التقييد والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهائم (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول الاثر فيه وبالجملة سائر
الاعراض لانه ليس يحل جسمه أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يتقبل الجهل بالشيء والعلم به
يدل ضرورة على اتحاد فان الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لدى
الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
معاً هي الشيء أو ضده وذلك لا يمكن أن يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحس كما
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهو هذا الحس من القبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسمه لان ادراكه ان الحس
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو ان النفس التزعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية واست أعلم احداهن
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الامر لا يعيا بقوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة
ان لا يجتمع في ادراكها التقيضان كما ان خاصة المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
واحد فهذا اشترك فيه القوي المدركة مع القوي الغير المدركة وتختص القوي المدركة انها تحرك على
الاضداد الموجدة معا أي علم أحدهما يعلم الثاني وتختص القوي الغير المدركة سانية انها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا في جزء واحد والنفس لما كان
محله لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيه التقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الاقوال بل كما اقل من لم يحصل آراء القوم في هذه الاشياء فاعادهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس انها لا تنقسم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلهما واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق
العادة فيه المراد ذاته فقول في نهاية السفسطة والاشعوية وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يمدان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو كان اذا عرف الوجه
الذي حركه الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شيء بوجوده فاعل ومنفعله وهو المدرك
والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا من جهتين
جهتين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته لعماد المركب بسيطا وعاد المحل هو الجزء وذلك كما مستحيل وهذا القول اذا ثبت ههنا
كان مة ما اذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه امكن ان يعود
برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قولوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته دليل ان الحواس هي قوى مدركة في اجسام وهي
لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيده اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في ان كل
حيوان يحرك فكذلك الاسفل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة اما مخالفته له فلا

قد عرفت ضعف هذا
المبنى فيما سبق فتذكر
والكل عندنا يحتاج الى الفاعل
المختار فيجوز ان لا يتحلل
شي من اجزاء المدن
بالحرارة وان تحلل اورد
قد رما تحلل دائما فلا
يلزم الموت ضرورة ومنها
ان المعاد الجسماني على
ما أخبر به الانبياء عليهم
الصلاة والسلام يتضمن
توام الحياة مع دوام
الاحترق وذلك خارج عن
طورا العقل (والجواب)
انا لا نسلم خروجه من طور
العقل وانما يلزم ذلك لو
كانت الحياة مشروطة
اعتدال المزاج وهو ممنوع
بل هي صفة يحققها الله
على في الجسم من غير
شروط بشرط غايته انه
نعالي اجري عاداته بخلقها
عند اعتدال المزاج فاذا
خرق العادات في زمان خرق
لعادة بخلافه ابدون اعتدال
لمزاج واذا لم تكن
شروطه به لم يسق الا
لاستعداد وهو لا يفيد في
مثال هذه المقامات وحكي

الواضع بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل فهذا الاستقراء ناقص من قبل أنه لم يستقر في فيه
جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حاسة قهري لا تدرك ذاتها قهرياً ولعمري استقراء مستوفى إذ كان
ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة
ليست في جسم قهريه وبشيء بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكذلك الأسفل لأن
الواضع لهذا كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من
قبل أن الأمر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم
لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقوال الفلاسفة وذلك أنه إنما
كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحسده وليس الأمر كذلك لأن ادراك النفس
وأشياء كثيرة وإنما قد أدرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها كالخضرة فنعلم من حدها أنها
في جسم أو ليست في جسم لأننا إن كانت في جسم كان الجسم ضرورية ما أخذنا في حدها وإن لم تكن في
جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها وهذا هو الذي ينبغي أن يمتد في هذا وأما ما يذكره أبي حامد هذا
القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتجزأ له العضو الذي هي فيه من الجسم
فهو ولعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا المكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بانها اقواماً بالجسم
فإن ذلك ليس ينبغي بنفسه وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً لأن الجسم إن كان بمنزلة
الآلة فليس لها اقوام به وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجوداً إلا بالجسم * دليل سابع
(قال أبو حامد) قالوا الأقوى الدراك إلى قوله يلزم أن يثبت لكلهما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم
وتخصيصه أن العقل إذا أدرك معقولاته أو ياتم عاد بغيره إلى ادراك مادونه كان ادراكه له أسهل وذلك
بما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأننا نجد أقوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً
يضعف بها ادراكها حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الادراك بتأثير ادراكها القوية الادراك والسبب
في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم مخلوقها فيه يكون به تزداد الجسم عنها عند حلولها فيه لأنها مخالفة
ولابد والآن لم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا تتأثر عن المعقولات قطوعاً على أن
ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتدال له فإن كل ما يتأثر من المحل عن حلول الصور فيه تأثراً موقفاً
أولاً أقله لا كان أو كثيراً فهو جسم في ضرورية وعكس هذا أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسماني
فهو متأثر عن الصورة الخاصة فيه وقد تأثر به هو على قدر مخالطة تلك الصور للجسم والسبب في
هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة حلوله صورة في جسم بغير استحالة لا يمكن أن توجد صورة
جسمانية لا تتأثر عن المحل عند حلولها * دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن إلى قوله
بقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه
المقصود بالاربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون
موضوعه الحار الغريزي للشيخ بشخوصته وأما أن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس
يلزم أن يستوي أعمارها * دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان إلى قوله واعتراه عنه
(قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص
جوهر باقياً من الولادة إلى الموت وأن الأشياء ليست في سبيل دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء
حتى اضطرأ فلاطون إلى إدخال الصور فلا معنى للشاغل بذلك واعتراض أبي حامد على هذا الدليل
صحيح * دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية إلى قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه
عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المنفصلة في النوع معنى واحداً
بشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث
هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها انكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحداً من منكري
الحشر أورد هذه الشبهة
على الأستاذ أبي اسحق
الاسفرائيني فأجاب بأن
مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لأن الأطح
الغليظة تنطج بدرجة
المعدة وتنتري فيما يصير
لايصصل مثل ذلك
الانطباع إذا جعل القدر
والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على أن
حرارة المعدة أقوى من حرارة
القدر التي تغلي أو تكون
قريبة منها ثم إننا لا نألم
بهذه الحرارة فإذا جاز أن
لا تكون الحرارة القوية
مؤلمة فلا يجوز بقائه
الحياة معها أولى وأيضاً
حكى أن جالينوس شق
بطن حيوان معاقصة
وأدخل اليد فيه وجعل
أصبعه في قلبه فبأن قدر على
امساك الأصبع فيه من
شدة حرارة القلب وأيضاً
فإن ترى من الحيوانات
مما لا يتألم بالذرة مثل النعامة
فإنها تبسح الحسد يد المحي

ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية
 وغير كائنية ولا فاعدة إلا بالعرض أي من قبل اتصالها بحدود عرض أي أنها فاسدة من قبل الاتصال
 لأنها فاسدة في نفسها الذل كانت كائنية فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها ولكنها كانت
 لا تحتج في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجوب أن تكون النفس غير
 متقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في وجودها وهذا الدليل في العقل قوي
 لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي
 تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخصل من طبيعة الشخص وإن كانت
 مدركة والنظر هو في هذا الموضوع وأما الاعتراض الذي اعترضوا به وهو راجع إلى أن
 العقل هو معنى شخصي والكيفية عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر
 الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عندنا لأنه معنى كلي فالحيوانية مثلا لا يذهب عنها بالعدد
 التي أبصرها في خالد وهذا كذب فإنه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق
 ولم ينقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا في الغلاصة على أن النفس
 يستحيل عليها العدم بعد وجود دليلين (أحدهما) أن النفس إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة
 أحوال إما أن تعدم مع عدم البدن وإما أن تعدم من قبل وجودها أو بعدم قدرة القادر وباطل
 أن تعدم بعدم البدن فإنها مغارة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فإن الجواهر المفارقة ليس له ضد
 وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بأن لا تسلم أنها مغارة للبدن وأيضا
 فإن المختار عندنا ليس سيما أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد
 من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون إذا علم زيد شيء أعلم عمر وإذا
 جهله عمر وجهله زيد إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يرده على هذا القول بأنها
 إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام لم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الأجسام والغلاصة
 في قوله لو أنه ليس يلزم إذا كان شيئا من بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق
 ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر وليكن للنزاع
 أن يسألهم عن المعنى الذي تخصصت به النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة
 العددية الشخصية التي أتت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وقسمدها أن يقول إنها في
 مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نار
 ولا هي أميد نار بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي ههنا والنفوس التي تحمل في تلك الأجسام فإنه
 لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الأساطيسات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان
 والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية وحايمونوس يسمي القوة المصورة ويسمونها
 أحيانا الخالق ويقول أنه يظهر أن ههنا صانعا للحيوان حكيمًا مخلقه وإن هذا يظهر له من التشریح
 فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من أن يعلم الإنسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على
 أن النفس مفارقة للبدن لأنها المخلقة والمصورة ولو كان البدن شرطًا في وجودها لم تخلقه ولا
 صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعمى المخلقة في الحيوان التي لا تتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فاما
 كما يعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الفريزية إذ كانت الحرارة تباهي حرارة آيس من شأنها
 أن تعمل الأفعال المنظمة المعقولة كذلك نفلم أن الحرارة التي في البرودة آيس فيها كناية في الخلق
 والتصوير لا خلاف عندهم في أن في الأساطيسات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الأنواع الموجودة
 من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوي حافظ له وهذه النفوس
 إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

منه وفاته يعيش في
 منار قد لنا هذه الأشياء
 على أن شدة الحرارة
 لا تنافي الحياة (ومنها)
 أن الأدلة تدل على أن
 النفس تحدث بطريق
 الرخوب من المبدأ المفارقة
 بشرط حدوث المزاج
 والبدن المستعد لقبول
 تدبيرها وتبقى مدفنة
 البدن وتخرابه في حدث
 بدن وجب أن يحدث من
 المبدأ المفارقة نفس
 متعلقة به فلو تعلق بذات
 البدن نفس من النفوس
 الباقية أيضا لزم تعلق
 نفسين ببدن واحد وأنه
 محال (راجعوا) أن
 ما ذكره مني على أصل
 الإيجاب وقد سبق ما فيه
 ولا داعي رأينا يجوز أن
 يحدث بدن من غير أن
 تحدث نفس مدبرة له بل
 تكون نفسه المدبرة هي
 المنشأة الأولى متعلقة به
 في المنشأة الأخرى ومدبرة
 له (ومنها) أن العرض
 من تعلق النفس بالبدن
 أن يكون آلة لها في
 اكتساب الكمالات فاما

ويكون لها ولد على النفوس التي هي هنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي بذاتها هي التي تنطق بالابدان التي تكونها للشبه التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت إلى مادتها أو روحانية وأجسامها الطائفة التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة لقد جاءه بقول هـذا الآن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استعمالها وتواترها ولا إذا التحصيل هو ضد التحصيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الفلاسفة ومن أقوى ما يشهد به في هذا الباب أن العقل الحيواني يعقل أشياء لانهاية لما في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا الجوهر فهو غير حيواني أصله لذلك محمد بن سبطاطا ليس فينا غرور في وضعه المحرك الأول على أي صورة يرسمه من الحيواني ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات لأن سبب الانفصال الحيواني والانساني هـذا في القوى القابلة كالانساني في القوى القابلة لذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شيء ما وجدوا أحدهم يقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من شرا في الشرائع أربع سنة والذين تأدب اليها منهم الفلاسفة دون هـذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الاجساد هم أنبياء بني اسرائيل الذين أنابهم موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة إلى بني اسرائيل وثبت أيضا ذلك في التحصيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصائبة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم أنها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما لها وإيمانها بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في جرد الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصفات العملية وذلك أنهم يرون أن الانسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصفات العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه إلا بالفضائل الخلقية وإن الفضائل الخلقية لا يمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والسيئين ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصفات الضرورية المادية التي تؤخذ من مبادئ العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالآقل والاكثر ويرون مع هـذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله ولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بوجوده وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية قيمه الآن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء أو أفعاله بالآقل والاكثر ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك لجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلاسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تفصيله لم الجهور عامة ومع هـذا فلا يجد شريعة من الشرائع الأوفد نهيت بما يخص الحكمة وعزيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس أغنياء وجوده وتحصيل سعادته بمشاركه الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود الصنف الخاص وفي حياته أمانيه وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وما عندنا من أن ما يخص فن ضرورية لا بد من تعليمه بما يشاء له وأن يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يخص لا ما يخص وأنه أن صرح بذلك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات
كان وجود الآلة بعد ذلك
كلا وبالأعلى وكان
منهصا لتكمال الذات
ومنصفها للبهجة والسعادة
فالأعادة غير لائقة بحكمة
الحكيم تعالى وأيضاً
النفوس المتخصصة عن علاقة
البدن تكون خارجة عن
ظلمة البدن ومثاقفه وأفواج
عوارضه المؤثرة إلى ضيائه
التحرر واطاقت به وإبراء
عن الأمراض المؤلمة
فيكون التمداد ما بهذا
الخلاص فرق التمداد
الانسان بالحسروج عن
الحبس المظلم المؤلم فكما
أن من خرج عن الحبس
الموصوف لا يعود إليه
فكذلك (والجواب) أنا
لا أعلم أن البدن على
الاطلاق وبالله على النفس
بل البدن الذي يكون
سليما عن الآفات من كل
الوجه على الوجه الذي
أخبرت عنه الأنبياء يكون
سبب لزيادة التمداد وكما
الانتماء وانما كانت
الابدان كذلك لم يكن

وصارف عن سيئاتهم فانه أحق الناس بأن يطلق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها
 عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كلها عنده حقا وإن يعتقد أن
 الأفضل ينسحب بها هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لمساوئهم
 شريعة الاسلام ونهوا الحكماء الذين كانوا ينادون بالاسكندرية عن عيسى عليه السلام ولا يشك
 أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلي عند بني اسرائيل المنسوبة
 الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرامو جودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل
 قضية هي أن كل نبي حكيم وأيس كل حكميم نبياء وأكبرهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا
 كانت المصنوعات البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعية بالحرى يجب أن يكون ذلك
 في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالتقليل بها الظاهر ومن سلم أنه سكن
 أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استعبطت
 بالعقل والوحي والجيع منه فون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ قليلا إذا كان لا سبيل الى
 البرهان على وجوب العمل الا بوجوه الفاضلة عن الاعمال الخلقية والعلمية فقد تبين من
 هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقيدوا بالانبياء والواضعين
 بمبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
 منها أحدث لأجدهم ورعى الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أنهم فضيلة من الناشئين على
 غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
 تعالى وأن الصلاة الموضوعية في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعية
 في سائر الشرائع وذلك بما شرط في حدودها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
 التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المبادئ ما هو أحدث على
 الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المبادئ بالأموال الجسمانية أفضل من تمثيله
 بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي
 عليه الصلاة والسلام في ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي
 الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
 الوجود وطورا آخر أفضل من هذا الطور وأيس ينبغي أن يشكر ذلك من يعتقد أن ادراك الموجود
 الواحد ينتقل من طور الى طور ومثل انتقال الصور الجسادية الى أن تصير مدركة ذاتها وهي الصور
 العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وأنصفوا به اغماهم الذين يقصدون ابطال الشرائع
 وابطال الفاضل وهم الرادفة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع بالذات وهذا مما لا يشك أحد
 فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يعتقدونه ومن لم يقدّر عليه
 فان تم لأقوال التي يحتج بها عليهم وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
 معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير نائمة كما دلت عليه الدلائل العقلية
 والشرعية وان توضع أن التي تعدها أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان
 المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود المثل ما عدم لالعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
 القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعدها هي
 التي تعد ذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالتوحد لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول
 منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
 كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما عندهم من المسائل المتظيرة (والمسئلة الثانية) قولهم انه
 لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العالم وقد قلنا أيضا

الافسوس حاجة الى تدبيرها
 في كنهها الانغماس في ذاتها
 العقلية تارة والاستيقاظ
 من الذات الحسية أخرى
 ومعهم أن الجمع بين
 السعدتين أقوى من
 الاقتصار على احدهما
 وهذا يخرج الجواب عن
 قولهم وأيضا فليتأمل
 (الاقوال) سلامة البدن عن
 الآفات من كل الوجوه
 غير معقولة لان بقاء اغما
 هو بالاكل والشرب وهما
 لا يتبدون حصول
 الامراض والاعراض (لأن
 نقول) فسلم أن بقاء اغما
 هو بالاكل والشرب
 وان كان انسلم أنهم ما
 لا يتصور ان يدون حصول
 الامراض والاعراض
 فان الاكل والشرب سبب
 ابقاء الحياة وصحة البدن
 واسستامة المزاج أولا
 وبالذات وسبب بقاء
 للأمراض والاعراض
 اغما هو بالعرض وبواسطة
 وقوع فضيلة من الغذاء
 غير منضمة ولم لا يجوز ان

ان الذي يدعون بهذا الاسم اس هو المسمى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالاعداد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكفر من قال بالاعداد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالاعداد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولو لا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جالينوس رجل واحد خير من ألف والتصدي الى ان يتكلم فيه من ابس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله ان يقبل العذر في ذلك ويعيد

الشرع منه وكرمه وحده وفضله لارب غيره يتم كتاب التفات لابن رشد

المسالك الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في تسطيطية في غرة

جمادى الاولى سنة اثنى عشر وثلثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخانة يكي جامع مكتوب عليها انها

بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث

وأربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

يزيل الله تعالى بفضله
ورحمته تلك الفضلات
الغير المنصمة عن البدن
قبل ان يصير الى حد يكون
سببا للأمراض والأعراض
فلا يكون البدن حينئذ مع
كونه سببا لاستيفاء الذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا ما نعام
استغراقها في اللذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائضة بالطلبة بين
جامعة بين السعادات
محطها الله من السعادات
الأررار وحشرنا في زمرة
الأحيار وعصمة من
زيف الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المقربين هداة
ولا تجعلنا من الخاسرين
هو الله ربنا لا ترغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك المبدأ واليد
المآب

151A

﴿ يقول محمد الراجي من الله غفر لما سوى ابراهيم حسن القيومي الزرباوي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما قام به الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما أنعم وعلم من العبادان ما لم نكن
نعلم واشكره واشكر منه واليه على نعمه الوافية واحساناته المتواليمة المكافية وأصلى وأسلم على خير
نبي جاء بكاتب مبين فيه مع ايجازه وإيجازه في الآواين والآخرين وجميع ظاهرة ظاهرة وبراهين واضحة
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفاصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجموع القريب قاييل المنيل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالغين في العلم أهل الكمالات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذي القدر الجليل العالي
الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥
الذي ألفه معارضاً للإمام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت الفلاسفة للإمامة المحقق ذي الاستفاداة والإفاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزئين
الذكرين أفاض الله على الجميع بحال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع وأفادتهم وأجمع مصنفاتهم وأفعالهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجليلية المسطرورة التي كانت لعزتها الانكاد
توجد في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غني فضلاً عن صعلوك فانما جديرة أن تكتب

بالتبر بدل الممداد والخبير كيف لا وقد كشفت عن غنى الحقائق وأظهرت غامض

مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة الباهرة والبراهين الساطعة الدامغة

وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة

العامرة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخريفش من مصر

المجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى الباسي

الحلبي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقافين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبنزغ

بدر التمام

آمين